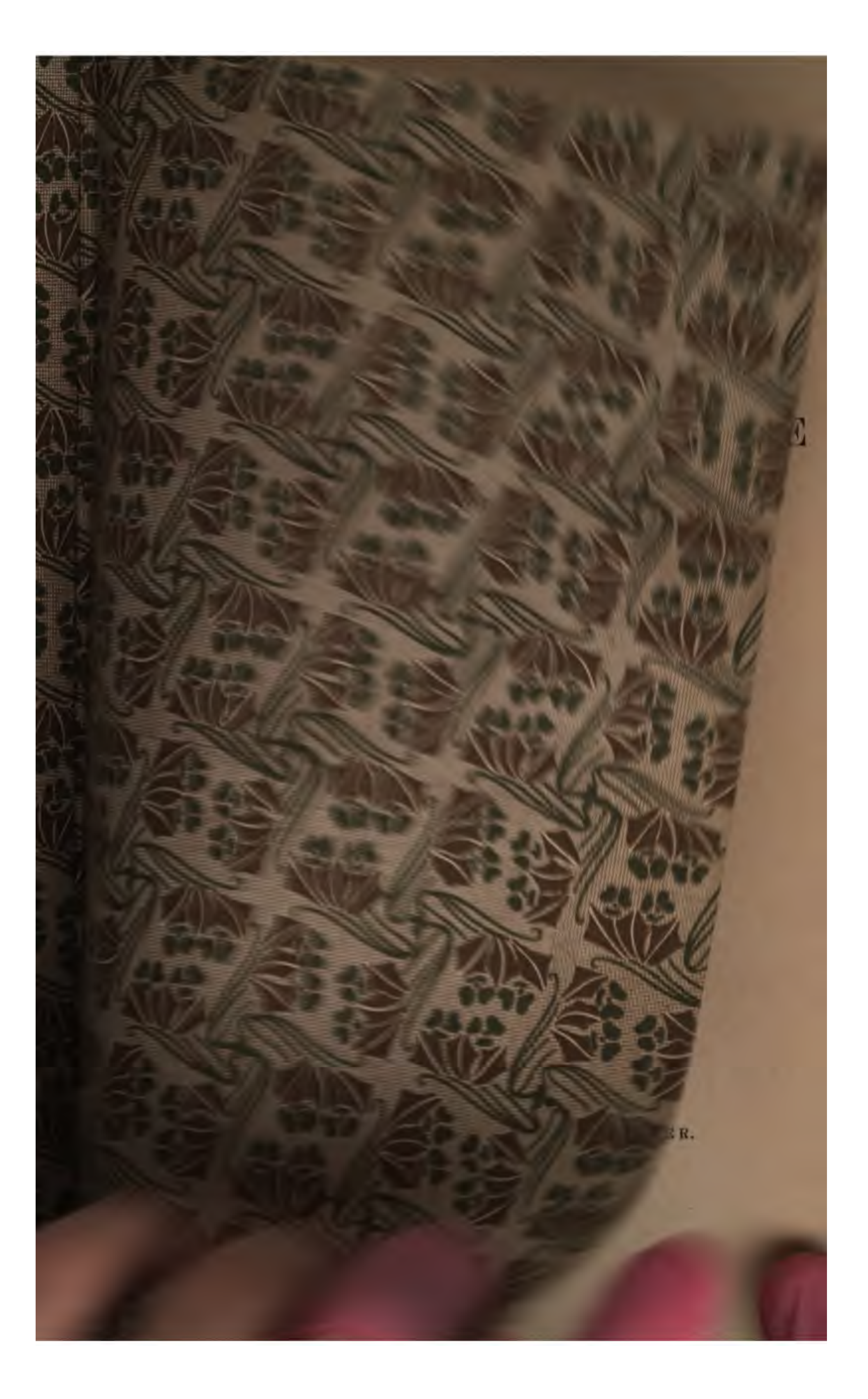



LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

OTTO APELT.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1891.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

OTTO APELT.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1891.

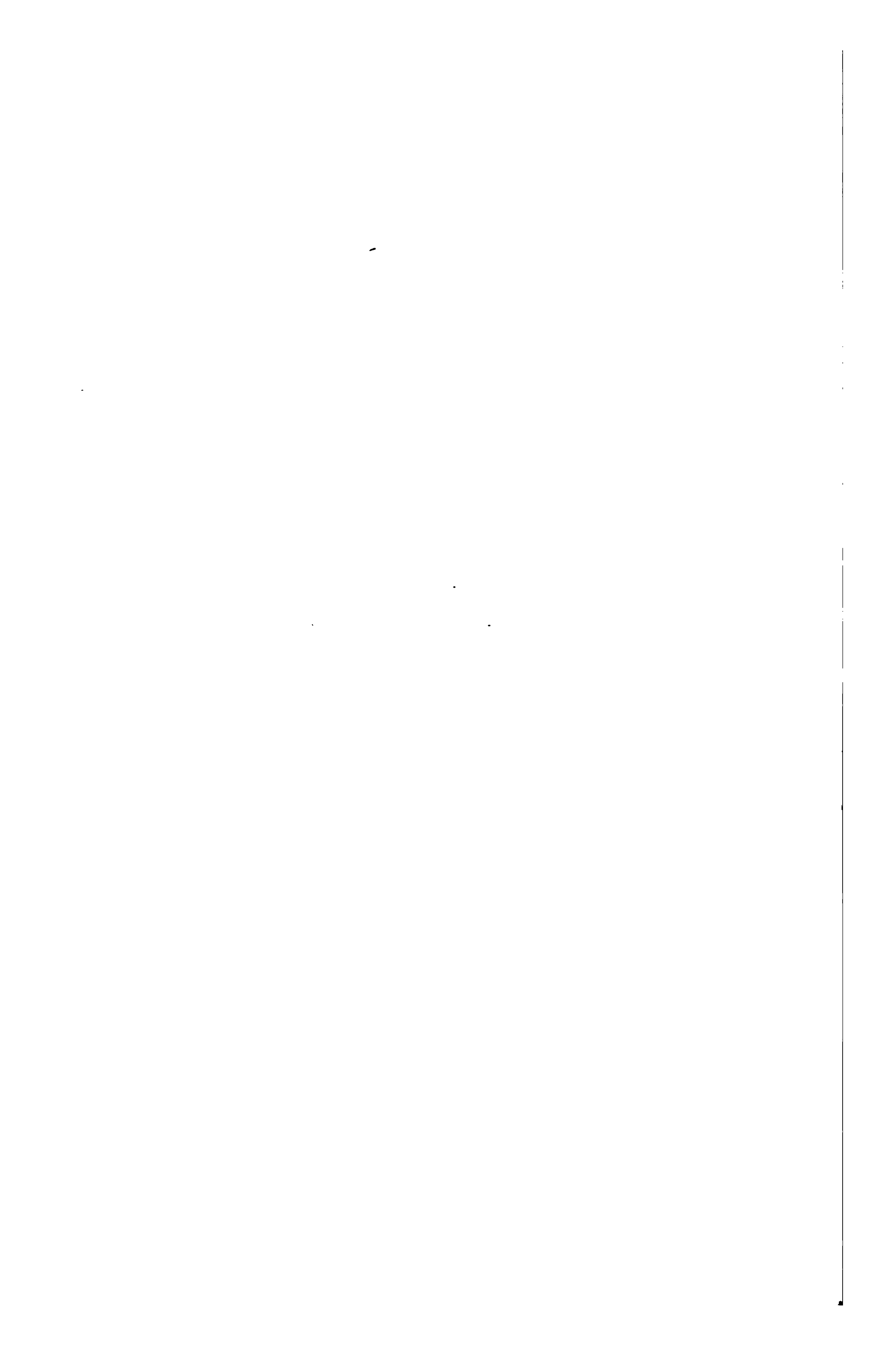
MEINEM SCHWIEGERVATER

DEM GEH. OBERSCHULRAT

DR. HERMANN RASSOW

IN DANKBARER LIEBE UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.



Vorrede.

Nicht alle in diesem Bande vereinigten Abhandlungen erscheinen hier zum ersten Mal im Druck. Der sechste Aufsatz 'Die stoischen Definitionen der Affekte und Posidonius' wurde zuerst in den Fleckeisenschen Jahrb. 1885 p. 513—550, der erste über den Parmenides des Plato selbständig als Begrüfsungsschrift des Weimarischen Gymnasiums zu Sauppes 70jähr. Geburtstag im Jahr 1879 veröffentlicht. Die letztere Arbeit hat mit Rücksicht auf neuere Erscheinungen stellenweis nicht unerhebliche Erweiterungen, der vorhandene Bestand aber im Übrigen keine irgendwie nennenswerten Veränderungen erfahren. Die Abhandlung sollte nur der etwas erweiterte und ergänzte Abdruck der früheren sein. Darum glaubte ich auch den polemischen Teil stehen lassen zu sollen, obschon Zeller, gegen den sich diese Ausführungen vornehmlich richten, seine Ansicht über den Parmenides inzwischen nicht unerheblich modificiert hat. Mir schien dies Verfahren um so mehr angezeigt, als einerseits Zeller seine früheren Aufstellungen über die Bedeutung des zweiten Teiles des Dialogs nicht ausdrücklich zurückgenommen hat (in der 3. Auflage p. 547, 1 bekennt er sich noch zu ihnen), anderseits meine Polemik zwar zunächst den Parmenides im Auge hat, von dem sie ausgeht, sich aber in der Hauptsache doch gegen eine Auffassung der platonischen Philosophie richtet, die von Zeller auch unabhängig von seiner Stellungnahme zur Parmenidesfrage aufrecht erhalten wird. Die Schriften von Göbel (Gütersloh 1880) und Keil (Prgr. Stolp 1884) sind mir bekannt doch mufste ich mir sagen, dafs ein näheres Eingehen auf dieselben ohne Gewinn für meine Arbeit gewesen wäre. Auch noch andere haben sich an der Diskussion beteiligt. Allein es ist gut sich zuweilen des Lessingschen Wortes zu erinnern: 'Man ist in Gefahr, sich auf dem Wege zur Wahrheit zu verirren, wenn man sich um

gar keine Vorgänger bekümmert; und man versäumt sich ohne Not, wenn man sich um alle bekümmern will.'

Der Leser wird leicht bemerken, dafs sowohl die Parmenidesabhandlung wie die über die Ideenlehre im Sophistes neben ihren besonderen Aufgaben den allgemeineren Zweck verfolgen, das Verständnis der platonischen Philosophie dadurch zu fördern und zu vertiefen, dafs sie die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Weltansicht und Dialektik ins rechte Licht zu setzen suchen. Diese Unterscheidung, die Jac. Fr. Fries in seiner von philologischem Kleinkram zwar wenig beschwerten, aber philosophisch um so wertvolleren Bearbeitung der Geschichte der Philosophie sicher und treffend durchgeführt hat, ist allein im Stande, uns auf den wahren und letzten Grund aller Widersprüche, Unzulänglichkeiten und Sonderlichkeiten des platonischen Philosophems hinzuleiten.[1])

Hierüber noch einige Worte, namentlich zur weiteren Begründung dessen, was in der Sophistesabhandlung vorgetragen ist, die zunächst auf das mehr philologische Verständnis bestimmter Einzelheiten gerichtet die allgemeineren Punkte vielleicht nicht überall hinreichend deutlich zur Geltung gebracht hat.

Nach der Ansicht Zellers und anderer liegen bei Plato zwei Weltansichten mit einander in Streit, eine ontologische, der zufolge die Ideenwelt ein starres und lebloses Ganze bildet, und eine dynamische (ätiologische), der zufolge den Ideen nicht blofs Geistigkeit, sondern sogar schöpferische Kraft zukommt. Dadurch macht man den Philosophen zu einem Doppelwesen, dessen einer Hälfte man zu viel, dessen anderer Hälfte man zu wenig giebt.

Zu viel: denn nirgends hat Plato, aufser der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* d. h. der Gottheit, den Ideen schöpferische Macht zugeschrieben. Wenn er häufig genug sagt, dafs den Dingen alles, was sie sind, durch ihre Anteilnahme an den Ideen oder durch die Anwesenheit der letzteren zukommt, so sind die Ideen damit noch durchaus nicht als wirkende Ursachen, als schöpferische Mächte bezeichnet, sondern nur als unentbehrliche Zweckursachen. Diese Begriffe mag Plato nicht immer scharf aus einander gehalten haben, aber sie

1) Auch Usener deutet in aller Kürze auf die Sache hin am Schlufs seines Aufsatzes über die Abfassungszeit des platonischen Phädrus, Rhein. Mus. Bd. XXXV p. 151.

fallen ihm doch keineswegs in Eins zusammen. Selbst in der Stelle des Phädo 100 D weist er den Gedanken der Wirksamkeit geradezu ab und erklärt die Ideen für blofse Endursachen. Und dafs ihm in letzter Instanz die Unterscheidung zwischen wirkender und Endursache kein Geheimnis ist, zeigt das Höhlenbild in der Republik. Das Wirkende sind nicht die Ideen, sondern das Licht, die Sonne, m. a. W. die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* oder die Gottheit, gekennzeichnet durch die bedeutsamen Worte *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*.

Aus diesem Verhältnis erklären sich alle die Bezeichnungen für die Beziehungen der Ideenwelt zu der sinnlichen Erscheinung, die Ausdrücke *παρεῖναι*, *παραγίγνεσθαι*, *μέθεξις*, *κοινωνία* u. s. w. Wie die Photographie nicht zu Stande kommen kann ohne Anwesenheit des menschlichen oder sonstigen Originals, so die Erscheinung nicht ohne die Idee. Aber wie dort nicht das menschliche Original, sondern das Licht die eigentlich wirkende Ursache ist, so ist es hier nicht die Idee, sondern die Gottheit. Und damit stimmt genau die Darstellung der Ursächlichkeit im Timäus, wie auch im Philebus. Im Hinblick auf die Ideen bildet im Timäus der Demiurg die sichtbare Welt als ein Abbild jener höheren Ordnung der Dinge. Und die *αἰτία τῆς συμμίξεως* im Philebus sind nicht die Ideen, sondern die höchste Vernunft, die Gottheit. Zeller hat ganz Recht, wenn er unter dem *πέρας*, das die höchste Vernunft dem *ἄπειρον* einbildet, nicht die Ideen versteht, sondern das Mathematische. Aber er irrt meines Erachtens, wenn er unter der *αἰτία τῆς συμμίξεως*, dem *νοῦς*, nicht blofs die Gottheit, sondern die Ideen überhaupt versteht. Davon sagt Plato kein Wort. Die Harmonie und Ordnung in der Welt mit ihren mathematischen Abmessungen ist nichts anderes als ein Abbild der Ideenwelt. Also ganz in Übereinstimmung mit dem Timäus ist Gott der Bildner der sichtbaren Weltordnung; die Ideen sind nur die Muster, nach denen er sie bildet.

Nur so, d. h. mit Berufung auf den Timäus und das Höhlenbild in der Republik dürfen wir uns nach den Grundsätzen einer gesunden Hermeneutik den Gedanken des Philebus vervollständigen. Die Berufung auf den Timäus einfach durch den Hinweis auf das Mythische in der Darstellung der Weltschöpfung im Timäus als unberechtigt abweisen, heifst dem Mythus überhaupt seine Bedeutung

absprechen. Der Mythus tritt da ergänzend ein, wo die streng wissenschaftliche Erkenntnis versagt, also namentlich da, wo es sich um die grofsen religiösen Rätsel des Daseins und Jenseits handelt. Die einzelnen Züge des Mythus sind dichterische Ausmalungen, Zaubergebilde der Phantasie. Aber auch hier windet sich, mit Schiller zu reden, der Dichtung zauberische Hülle lieblich um die Wahrheit. Denn als tiefernste Wahrheit bleibt doch der Grundgedanke des Mythus stehen: am Ende des Phädo und der Republik der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele und einer jenseitigen Vergeltung, im Timäus der Gedanke von Gott als dem letzten Grund der Dinge, als dem heiligen Urheber der Welt. Auch die Ideen verdanken ihr Sein der Gottheit. Das hat Stumpf (Verh. des plat. Gottes z. Id. d. Guten p. 79) mit Berufung auf Repl. 597 richtig dargelegt.

Mit dieser seiner Gotteslehre ist Plato trotz aller Fragen, die der unbefriedigten Neugier zu thun noch übrig bleiben, doch gegen Aristoteles entschieden im Vorteil. Die Vorwürfe über den Mangel eines wirkenden Princips hätte der Lehrer dem Schüler reichlich zurückgeben können. Der platonische Gott ist der wirkliche Schöpfer der Welt, der aristotelische nur ihr erster Beweger. Dieser Beweger ist strenggenommen nur ein Princip neben der Welt, nicht über der Welt: er verleiht ihr nur den Antrieb zur Bewegung und dies auf eine Art, die sich nur als ein künstlicher Notbehelf darstellt. Nach unseren Begriffen ist das keine im eigentlichen Sinne wirkende Ursache, wenn wir auch im Sinne des Aristoteles seinen Gott zugleich als wirkende und als Zweckursache bezeichnen müssen. Dieser Gottheit des Aristoteles stehen, wie in der Abhandlung dargelegt, die platonischen Ideen nahe: auch nach ihnen sehnen sich die Dinge dieser Welt und streben ihnen nach. Allein Plato hat über diesen Endursachen noch seine Gottheit, in der die sichtbaren Dinge den letzten Grund wie ihrer Existenz so der ihnen innewohnenden Triebe haben. Dadurch ist den Ideen ihre Stellung als Endursachen[1]) im Gegensatz zu dem eigentlich

1) Wenn Stumpf, mit dem ich mich hier in einigen Hauptpunkten in Übereinstimmung sehe, l. l. p. 95 meint, die Ideen seien nicht Zweckursachen, welche nur in einem Geiste sein können, der sie zu verwirklichen strebt, so ist dies letztere an sich ganz richtig. Aber entsprungen sind doch die Ideen dem Geiste Gottes als Musterbilder (Zweckursachen)

schöpferischen Princip reinlich und deutlich gewahrt. Sie sind als unentbehrliche Vorbilder bei dem Schöpfungs- und Entwickelungsprocefs beteiligt, aber sie sind nicht die eigentlich wirkenden Kräfte. Wenn man sich abquält, sie als solche zu erweisen, so trägt man ohne Not einen Fehler in die Ideenlehre hinein. Und doch hat man alle Ursache, die ohnedies schon tiefgreifenden Irrtümer dieser Lehre nicht noch geflissentlich zu verschlimmern.

Aber stattet man die eine Hälfte jenes Doppelwesens, in das man Plato zerlegt, mit ungebührlicher Freigebigkeit aus, so entzieht man der andern dafür um so mehr. Soll sich Plato seine Ideen einerseits nicht nur als geistig belebte Wesen, sondern auch als schöpferische Kräfte gedacht haben, so soll er, sei es gleichzeitig, sei es periodisch abwechselnd sich die nämlichen Ideen als man weifs nicht was für abstrakte, unbeseelte und starre Wesen vorgestellt haben. Dafs etwas, was weder Körper noch Geist ist, überhaupt kein Wesen, vielmehr etwas Wesenloses ist, das ist eine Überlegung, die man ja allerdings an sich nicht unbedingt dem Plato zuzutrauen gezwungen ist, obschon man seinen Geist von vornherein derselben fähig und auch geneigt erachten möchte. Mufs man sich das Fehlen derselben doch auch bei den Megarikern gefallen lassen. Allein dafs man ihm diesen Widersinn aufbürdet angesichts seiner ausdrücklichen gegenteiligen Erklärung, die im Sophistes klar genug vorliegt und die auch dem von Plato mit vielen seiner Vorgänger geteilten Grundsatz entspricht, dafs Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, das ist es, wogegen wir glauben Einspruch erheben zu müssen. Welche Stelle wäre es denn, die uns nötigte, ihm diesen grellen Widerspruch nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit sich selbst zur Last zu legen? Diejenigen, in denen er von der Unwandelbarkeit und ewigen Gleichheit der Ideen mit sich selbst redet, wahrlich nicht; denn diese Prädikate schliefsen die Geistigkeit ebensowenig aus, wie die ganz gleichen Prädikate die Geistigkeit des aristotelischen Gottes ausschliefsen. Nach anderen Beweisen aber, nach einer Äufserung, die ihnen Geistigkeit bestimmt und ausdrücklich abspräche, wird man vergebens suchen.

für die Welt. Auch darf man die Objektivierung des Zweckbegriffes bei den Alten nicht aufser Acht lassen. Die Alten abstrahierten in diesem Punkte falsch und wir dürfen sie nach unsern Begriffen wohl beurteilen aber nicht umkorrigieren.

Dagegen dürfte sich auch aufser der Ausführung des Sophistes noch manche Stelle finden, die auf die wahre Meinung Platos hindeutet. Man lese aufmerksam die Stelle im Phädrus, wo die Götter den *τόπος ὑπερουράνιος* aufsuchen, und man wird sich überzeugen, dafs man sie kaum anders verstehen kann, denn als ein Anschauen von Geist zu Geist, worauf schon der Ausdruck *νῷ τρεφομένη* deutlich genug hinweist. Man denke an die Stelle des Timäus 52 B, wo Plato von einer *ἄϋπνος φύσις* der Ideenwelt spricht, nicht minder an das *αὐτοζῷον* desselben Dialogs, nach dessen Vorbild die beseelte sichtbare Welt gebildet ist. Und wenn Plato in der Republik 500 C die Ideen *τὸ θεῖον* nennt, so mufs ihm doch dabei auch so etwas wie Geistigkeit vorgeschwebt haben.

Man wird also, so lange man nicht bessere Gründe hat, gut thun, jene Zweiseelentheorie dem Plato nicht zu leihen, vielmehr anzuerkennen, dafs seine Weltansicht eine einheitliche ist. Sein Fehler liegt nicht in dem Kampfe zweier Weltansichten, sondern in der Inkongruenz seiner Dialektik mit seiner Weltansicht.

Aus einer ruhigen Betrachtung der Sache selbst ebenso wie aus den Mitteilungen des Aristoteles geht hervor, dafs sich dem Plato die Überzeugung von der Notwendigkeit der Anerkennung einer übersinnlichen, geistigen Welt schon frühzeitig, vielleicht schon vor seinem Verkehr mit Sokrates aus dem Studium der früheren Philosophen, vor allem des Heraklit, ergeben hatte. *Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γαρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.* Met. 1078[b] 12 ff.

Diese Überzeugung also steht ihm fest auch ohne Klarheit darüber, wie denn nun jene *ἕτεραί τινες φύσεις* im Einzelnen zu bestimmen seien. Die sokratische Philosophie schien ihm in den Begriffen, welche die vermifste Unverbrüchlichkeit und Unwandelbarkeit der Erkenntnis im Gegensatz zur Sinnenflucht zeigten die Mittel zu bieten, um jenen schon gegebenen und feststehenden Rahmen zu füllen: die zu geistigen Wesenheiten erhobenen Korrelate der Begriffe schienen allen Anforderungen zu entsprechen, die man an jene *ἕτεραί τινες φύσεις* stellen zu müssen glaubte. Und ganz dem entsprechend fährt denn Aristoteles auch fort:

Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου κ. τ. λ. Also Sokrates kam der schon gewonnenen Überzeugung des Plato von einer höheren, unwandelbaren, geistigen Welt mit seiner Begriffsphilosophie entgegen und lieferte ihm die Mittel zur näheren Bestimmung derselben. Daraus erwächst seine Begriffs- und Ideendialektik. Die jenseitige geistige Welt trat ihm in enge und unlösliche Beziehung zu den Begriffen. Selbst diejenige Bestimmung des Jenseits, die er schon längst vor Ausbildung seiner Ideendialektik zweifellos besafs, die Gottesidee, mufste nunmehr zu einem hypostasierten Allgemeinbegriff werden: die Gottheit ward zur *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. So scheint sich mir einfach die Thatsache zu erklären, dafs diese *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* erst in den reifsten Teilen seiner Republik hervortritt.

Mit dieser Ideendialektik aber stellten sich alsbald auch alle die Bedenken und Unzuträglichkeiten ein, die von einer solchen Fiktion unzertrennlich waren. Wie soll ich mir *αὐτὸ τὸ ἴσον* als geistige Wesenheit vorstellen? Und doch schienen gerade derartige Begriffe die eigentlichen und vornehmsten Prädikate. Anderseits kann ich mir doch noch eher den *αὐτοάνθρωπος* u. s. w. als geistige Wesenheit denken. Daher das Schwanken und die Unsicherheit in der Auswahl der Ideen, wie sie die Dialoge selbst verglichen mit den Berichten des Aristoteles zeigen. Nach den letzteren hat Plato später z. B. die Ideen für Verhältnisbegriffe, die in den früheren Dialogen noch eine so grofse Rolle spielen, sowie die Ideen von Kunsterzeugnissen aufgegeben. Die Dialektik konnte der Weltansicht nicht voll genügen. Die oberste Forderung ging auf eine jenseitige geistige Welt; die Dialektik sucht in den Begriffen die Bestimmung jener Welt. Allein trotz ihrer anscheinenden Brauchbarkeit dazu widerstrebten diese Begriffe gleichwohl zufolge ihrer abstrakten Natur einem solchen Unternehmen. Daher die Unsicherheit der Dialektik, ohne dafs dadurch die Weltansicht im Geringsten erschüttert worden wäre.

Noch handgreiflicher zeigt sich der nämliche Widerstreit nur von einer anderen Seite in Folgendem: Das Böse und Unvollkommene ist dem Plato ein Mangel des Diesseits, vgl. Theät. 176. Die Konsequenz seiner Dialektik aber nötigte ihn, auch Ideen des Unvollkommenen und Schlechten, wie z. B. der *ἀδικία* u. s. w.

glaube, findet sich in meinem Aufsatz zusammengestellt. Meine Vorschläge bestehen zum nicht geringen Teil darin, dafs ich Lesarten der Handschrift A^b zu Ehren zu bringen gesucht habe, die mir mit Unrecht zurückgestellt schienen. Die Übersetzung von Bonitz ist mir zu spät in die Hände gekommen, als dafs ich sie noch hätte benutzen können. Sie würde auch nur wenige Änderungen in Kleinigkeiten nötig gemacht haben.

Mit der fünften Abhandlung suche ich die Aufmerksamkeit auf ein Gebiet zu lenken, das in den Darstellungen der Geschichte der Mathematik, wie Cantors Werk zeigt, sehr stiefmütterlich behandelt und auch in den geschichtsphilosophischen Werken nur gestreift zu werden pflegt: das Grenzgebiet zwischen Mathematik und Philosophie. Der Anlafs zu diesen Betrachtungen lag in meiner Beschäftigung mit der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, deren Übersetzung den letzten Teil dieser Abhandlung bildet. Ich bin mir wohl bewufst, dafs es ein ziemlich lockeres Band ist, welches die beiden ersten Abschnitte mit einander verbindet. Da mir indes die Ausführungen des ersten Teiles immerhin der Mitteilung nicht unwert, wenn auch für einen selbständigen Aufsatz zu geringfügig erschienen, glaubte ich sie füglich mit dem Kapitel über die unteilbaren Linien vereinigen zu dürfen, wie sie sich denn mir selbst auch nur aus den auf diesen Gegenstand gerichteten Studien ergeben hatten.

In der sechsten Abhandlung war es mir mehr als um die stoischen Definitionen der Affekte um die Klarstellung der Psychologie des Posidonius zu thun, dieses ausgezeichneten Forschers, dessen Bild nach allen Seiten, soweit die Quellen es irgend gestatten, für die Betrachtung herauszuarbeiten mir als eine würdige Aufgabe der Philologie erscheint.

Die beiden letzten Aufsätze endlich, zuerst vorgetragen in einem Verein gebildeter Männer in hiesiger Stadt, sind mehr bestimmt, das Ewig Giltige und Vorbildliche, was die Geschichte der alten Philosophie an Ideengehalt und Charakteren aufweist, auch für nicht rein fachmännische Kreise an einigen Beispielen verständlich hervorzuheben, als eigene Forschung zu bieten, obschon sie derselben nicht völlig entbehren.

Weimar, Anfang Mai 1891.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

I.

UNTERSUCHUNGEN

ÜBER DEN

PARMENIDES DES PLATO.

Abgesehen vielleicht vom Philebus hat kein platonischer Dialog so verschiedene Beurteilungen erfahren, wie der Parmenides. Glaubten die einen in ihm eine Fundgrube tiefster Weisheit zu erkennen, so erschien er andern als ein zwar scharfsinniges und kunstvolles, aber leeres Gedankenspiel; sahen die einen in ihm den Höhepunkt der platonischen Dialektik, so wiesen ihm andere die bescheidenere Stellung einer blofsen Vorübung, einer vorgängigen Erörterung der Schwierigkeiten, welche mit der Annahme gewisser Begriffe verbunden sind, an; fanden die einen in ihm den Schlüssel zur Ideenlehre oder die Ideenlehre selbst, so sprachen andere das Werk dem Plato, als ein seinem Genius fremdes, ab. Völlig geschieden stehen einander die Verfechter der Unechtheit und die Altgläubigen, die an der Autorschaft Platos festhalten, gegenüber. Aber auch unter den letzteren wird es schwer halten, eine gemeinsame Grundlage der Verständigung zu gewinnen. Noch dauert der Streit fort und wird gerade bei diesem Dialog voraussichtlich fortdauern, so lange man sich um Erklärung und Verständnis der platonischen Werke bemüht; denn geht man bei der Deutung unseres Gesprächs, wie es den meisten wegen der andernfalls nach ihrer Meinung anzunehmenden Resultatlosigkeit und anscheinenden Zusammenhangslosigkeit des Ganzen notwendig erscheint, über das unmittelbar Gegebene einmal hinaus, so ist allen möglichen Erklärungsversuchen Thür und Thor geöffnet: so sehr begünstigt die Beschaffenheit des in dem Dialog Vorgetragenen die Rechtfertigung auch der sonderbarsten Phantasien.

Wenn demnach, was die Auffassung des Ganzen anlangt, schwerlich jemals eine völlige Einigung der Ansichten erhofft werden kann, so ist es doch in hohem Mafse zu verwundern, dafs man auch in Bezug auf die logische Konstruktion des zweiten Teils noch den verschiedensten Urteilen begegnet. Was für die einen ein Gewebe von Sophismen und langweiligen Spitzfindigkeiten ist, geben

die andern für ein konsequent und mit voller Schärfe und logischer Strenge durchgeführtes Beweisverfahren aus. Ich führe in letzterer Beziehung nur das Urteil von Ribbing an, der sich (Genet. Darst. d. Plat. Ideenl. I S. 257) folgendermafsen ausdrückt: 'die Betrachtungen bilden ganz entsprechend der hypothetischen Methode, die von Plato für sie angegeben ist, eine Dialektik, welche, indem sie von der jedesmal aufgestellten und im strengsten Wortsinne aufgefafsten Hypothese ausgeht, ohne dieser weder mehr noch weniger als was eben in ihr ausgesagt worden ist unterzuschieben, mit vollständiger logischer Evidenz und Notwendigkeit Schritt vor Schritt in Aufweisung ihrer Konsequenzen bis zu dem Punkte fortgeht, wo diese, weil die Hypothese selbst falsch war, mit der Aufhebung dieser Hypothese selbst natürlich endigen müssen.' Eine Anzahl Forscher spricht sich minder entschieden aus: sie räumen, die einen mehr, die andern weniger freigebig, das Vorhandensein einzelner Ungenauigkeiten und Sophismen ein, ohne indes dadurch den Ernst der Folgerungen im ganzen und einzelnen wesentlich beeinträchtigt zu sehen. Man sollte meinen, über diese logische Frage müfste eine Prüfung des Beweisganges zu einem sicheren Urteil führen. Eine solche Prüfung der logischen Gestaltung des zweiten Teiles im ganzen sowohl wie im einzelnen, wenn auch letzteres nur in Bezug auf die ersten, umfassendsten und wichtigsten Beweisführungen — denn jede einzelne der zahlreichen Folgerungen bis zu Ende auf ihre Schlufskraft hin zu untersuchen würde ebenso ermüdend wie unfruchtbar sein — ist der nächste Zweck der folgenden Bemerkungen. Dieser Aufgabe sich zu unterziehen, scheint mir nicht überflüssig; denn diejenigen, die von den Sophismen im Parmenides reden, haben sich meines Wissens auf eine Darlegung im einzelnen nicht eingelassen, so dafs die Gegner im Grunde mit vollem Rechte verlangen dürfen, diesen Nachweis erst geführt zu sehen. Vielleicht ergeben sich dann daraus von selbst auch einige Aufschlüsse über die Bedeutung des Ganzen.

Prüfen wir das logische Gedankengerüst des zweiten Teiles, so haben wir vier Glieder, deren jedes eine Doppelreihe von Sätzen darstellt, die aus der nämlichen Voraussetzung gefolgert dennoch widersprechende Behauptungen enthalten und sich demnach gegenseitig aufheben. Und zwar ist in den beiden letzten Antinomieen die Voraussetzung das kontradiktorische Gegenteil der Prämisse der

zwei ersten Hauptglieder. Nach den allbekannten Regeln der Logik müfste nun von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen, wie es diese Prämissen der äufsern Form nach sind, notwendig die eine wahr, die andere falsch sein. Es könnten sich also nur in je zwei Antinomieen, entweder den beiden letzten oder den beiden ersten bei richtiger Innehaltung des Wortsinnes und geordnetem logischen Verfahren verkehrte Sätze als Folgerungen finden. Denn aus richtigen Prämissen können, vorausgesetzt, dafs keine Fehler beim Schliefsen gemacht werden, keine falschen Behauptungen folgen. Sehen wir nun zunächst zu, welche der beiden Abteilungen — erste und zweite Antinomie, oder dritte und vierte — rein für sich betrachtet, logisch überhaupt erklärbar ist und somit das gröfsere Recht auf ihrer Seite hat. Offenbar die erste! Denn aus einem negativen Urteil von der Beschaffenheit, wie das hier in Betracht kommende, nämlich einem negativen Existenzurteil, kann sich in keinem Falle, mag es nun richtig oder falsch sein, eine Reihe von einander widersprechenden und aufhebenden Folgerungen ergeben; vielmehr müfsten im ersteren Falle die Folgerungen wahr, im letzteren zwar falsch, aber nicht einander widersprechend sein. Kommen nun auch, wie die Sache bei Plato liegt, für die letzteren Antinomieen noch einige eigentümliche Verhältnisse in Betracht, so läfst sich doch schon aus dem Gesagten ersehen, dafs die logische Position derselben, da die Folgerungen zu Widersprüchen führen, eine unmögliche ist.

Stellt sich also der letzte Teil vom rein logischen Gesichtspunkt aus als völlig unhaltbar, als ein rätselhaftes Wirrsal dar, so setzt uns vielleicht die Betrachtung des ersten Teiles der Beweise in den Stand, auch über den zweiten einiges Licht zu verbreiten. Wie steht es nun aber mit diesen beiden ersten Antinomieen? Vorausgesetzt, das logische Verfahren innerhalb der einzelnen Schlufsreihen wäre ein ganz korrektes, so wäre es nur unter einer Bedingung möglich, logisch richtig aus der nämlichen Voraussetzung Entgegengesetztes zu folgern, dann nämlich, wenn der den Behauptungen zu Grunde liegende Begriff einen inneren Widerspruch enthält. Ein Satz kann grundfalsch sein, ohne dafs er einen inneren Widerspruch zu enthalten braucht, und thut er das nicht, so kann man auch nicht einander widersprechende Folgerungen aus ihm ableiten. Vielmehr werden die etwaigen Folgerungen, in sich über-

einstimmend, nur als Ganzes mitsamt den Prämissen zu verwerfen sein. Darüber ist sich Plato selbst auch vollkommen klar, wie Crat. 436 D zeigt: *εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεὶς ὁ τιθέμενος τἆλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὑτῷ ξυμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον, ὥσπερ τῶν διαγραμμάτων ἐνίοτε τοῦ πρώτου σμικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου, τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις.*[1]) Birgt hingegen der Subjektsbegriff des zu Grunde liegenden Urteils einen Widerspruch in sich, so haben einander widersprechende Folgerungen nichts Auffallendes. So kann man, um das Kantische Beispiel (Proleg. z. j. k. Met. § 52. b.) zu wählen, von einem viereckigen Kreise sagen, dafs er rund sei (weil er ein Kreis ist) und dafs er nicht rund sei (weil er viereckig ist). Ebenso kann man von der gröfsten Geschwindigkeit sagen, dafs es keine gröfsere als sie giebt und dafs es doch noch gröfsere giebt; die gröfste Geschwindigkeit nämlich ist ein sich selbst widersprechender Begriff, denn die Geschwindigkeit steht unter dem Gesetze des Grades, welches kein Maximum zuläfst.

Danach könnten also die zwei ersten Antinomieen des Parmenides logisch immerhin bestehen; es wäre eben nur anzunehmen, dafs in dem Begriffe des *ἕν*, wie er hier gesetzt wird, ein innerer Widerspruch enthalten ist. Und in der That zeigt die Entwickelung der dem Eins angeblich zukommenden Bestimmungen, dafs der Begriff desselben einen solchen Widerspruch in sich birgt, der sich etwa verdeutlichen läfst durch den Begriff eines 'ausgedehnten oder zusammengesetzten Einfachen'. Mit diesem ausgedehnten Einfachen wird man, wie leicht zu sehen, ohne grofse Mühe zwei Reihen feindlicher Behauptungen entwickeln können, ohne sich eines Fehlers im Schliefsen schuldig zu machen. Aber minder leicht wird es natürlich, der Sache auf den Grund zu sehen, wenn der Widerspruch in dem Begriffe nicht *explicite*, wie in der gegebenen Umschreibung, die meiner Meinung nach wirklich annähernd den Sinn des *ἕν* in unserer Voraussetzung trifft, sondern blofs *implicite* vorliegt.

Dabei bleibt es nun vorerst zweifelhaft, ob mit der Entwicke-

---

1) Das ist auch weiterhin eine den Dialektikern bekannte Sache. cf. Cic. de fin. IV, 19, 53 *si a falsis principiis profecta congruunt ipsa sibi et a proposito non aberrant.* Auch IV, 24, 68.

lung aller dieser Widersprüche der Einheitsbegriff überhaupt als ein nichtiger, als ein blofses Phantom dargelegt werden soll, oder ob nur das so gefafste Eins als ein unmögliches erwiesen ist, mit andern Worten, ob diese Antinomieen eine Verwerfung des Eins überhaupt oder blofs die Forderung enthalten, an die Stelle des falschen den richtigen Einheitsbegriff zu setzen. Um die erstere Annahme abzuweisen, war demnach noch der Nachweis zu liefern, dafs die menschliche Vernunft des Begriffes der Einheit überhaupt nicht entraten kann; und dies darzuthun, könnte vielleicht, soweit diese allgemeine Betrachtung uns zu einem Urteil berechtigt, der Zweck der beiden letzten Antinomieen sein. Wie aber gelingt es dem Verfasser, aus der diesen letzten Antinomieen zu Grunde liegenden negativen Voraussetzung sich gegenseitig widersprechende Folgerungen zu ziehen? Möglicherweise dadurch, dafs er die in dem Begriffe gedachten widersprechenden Bestimmungen rein für sich, ohne Beziehung auf einander setzte, wonach die erste Voraussetzung den Sinn haben würde 'das Zusammengesetzte ist nicht', die Voraussetzung der Gegenreihe aber den Sinn 'das Einfache ist nicht'. Dann würde aus 1) folgen, dafs alles einfach sein müsse, aus 2), dafs alles zusammengesetzt sein müsse. Das wäre indes eine Täuschung, die zu grob ist, als dafs man sie dem Verfasser des Dialogs zutrauen könnte; sie findet denn auch nicht statt. Vielmehr wird der Zweck in der dritten Antinomie sehr einfach dadurch erreicht, dafs in der Thesis die Negation nicht in absolutem (modalischem), sondern in relativem (qualitativem) Sinn genommen wird. Die Voraussetzung lautet also auf Seiten der Thesis eigentlich: 'das Eins ist und es kommen ihm gewisse Eigenschaften und Bestimmungen zu, andere wieder nicht' (darum eben auch nichtseiend genannt), auf der Gegenseite: 'das Eins ist nicht'. Wird nun auch in der Thesis das Nicht-Sein, das als ein blofses Anders-Sein gefafst war, gegen das Ende wieder als ein absolutes Nicht-Sein genommen, so war doch mit der ersten Bestimmung die leichte Handhabe zu Widersprüchen gegeben, aus deren gegenseitigem Streit sich der Leser nach der Absicht des Verfassers wegen der äufserlich gleichen Form der Voraussetzung die Lehre entnehmen mochte, dafs ein Nicht-Sein des Eins unmöglich sei. Dabei ist es ganz gleichgültig und bleibt unerörtert, welcher Art dies ἕν sein müsse.

[illegible]

[illegible]

Wenn ich den Schein leugne, so leugne ich damit etwas Nicht-Seiendes; das gewöhnliche Bewufstsein denkt bei Scheinen an ein Nicht-Sein, bei Nicht-Scheinen an ein Sein; Plato aber macht hier aus dem Scheinen sophistisch ein 'etwas sein' im Gegensatz zu dem 'gar nichts sein' (Nicht-Scheinen). In Wahrheit also liegt hier gar keine Antinomie vor, sondern nur eine künstlich in die Form einer solchen gekleidete stufenweise Degradation der vom ἕν verlassenen τἆλλα, erst zu einem nebelhaften Scheindasein, dann zu einem völligen Nichts. Die notwendige Folgerung aus alle dem ist, den Ernst der Untersuchung immer vorausgesetzt, die Unmöglichkeit, ohne den Einheitsbegriff die Welt für denkbar zu halten. Plato hat also, so weit wir bis jetzt sehen können, mit dem falschen logischen Verfahren der letzten Antinomieen, wenn überhaupt etwas, nichts anderes gewollt, als die Notwendigkeit des ἕν indirekt nachweisen. Es herrscht hier also nicht sowohl Methode im Unsinn, als Unsinn in der Methode. Wenn sich aber Plato dieser sonderbaren Methode bedient, so haben wir aus nachher zu berührenden Gründen nicht nötig anzunehmen, dafs er sie gebilligt habe. Vielmehr ist es schon vielfach hervorgehoben worden, dafs uns in diesem zweiten Teil eine Nachahmung des Zenonischen Verfahrens geboten wird.

Mit dem gewonnenen Ergebnis werden wir wieder auf die ersten Antinomieen zurückgewiesen. Sagten uns diese nämlich nur 'das Eins, welches hier die Voraussetzung bildet, kann nicht existieren', ohne uns eine Entscheidung zu geben darüber, ob der Begriff der Einheit überhaupt Realität habe, so haben, wie es nach dem Bisherigen wenigstens scheint, die letzten Antinomieen die Notwendigkeit dieses Begriffes erwiesen und damit die Aufgabe gestellt, das Eins der ersten Antinomieen von den ihm anhaftenden Schwierigkeiten und Widersprüchen zu befreien. Wie das aber zu geschehen habe, ist nicht ausgeführt; es verbleibt bei der blofsen Forderung, und wollen wir uns nicht in den Nebel leerer Vermutungen begeben, so dürfen auch wir in der Erklärung nicht darüber hinausgehen. Wir können wohl sagen, dafs der Begriff der Einheit, und damit der Ausgangspunkt der ganzen Ideenlehre, einer vorläufigen Erörterung unterworfen wird; dafs aber das ἕν die Idee selbst ist, wird nirgends angedeutet und würde, wenn wir es behaupten wollten, zu den gröfsten Schwierigkeiten führen.

Wir haben bei dem Nachweis über die logische Haltbarkeit der ersten beiden Antinomieen noch keine Rücksicht genommen auf die Art des Schlufsverfahrens im einzelnen. Wir haben dasselbe vielmehr noch als richtig vorausgesetzt und nur zugesehen, inwieweit unter dieser Voraussetzung das Ganze dieser Antinomieen eine Erklärung zuläfst. Nunmehr müssen wir der Frage näher treten, ob die Schlüsse im einzelnen tadelfrei oder fehlerhaft und sophistisch sind, uns also die Schlufsfolgerungen auf ihre Konsequenz hin ansehen. Dabei mufs dem Plato natürlich alles im voraus zugegeben werden, was ihm nach seinen, aus seinen übrigen Werken uns bekannten Anschauungen als zulässig und richtig galt. Wenn er im Beweisverfahren sich dialektischer Mittel bedient, die wir als an und für sich unerlaubt bezeichnen müssen, so sind dieselben in der Hand Platos in vielen Fällen als ehrliche Waffen anzuerkennen. Dahin zähle ich zunächst die jedem Leser des Plato auch aus andern Dialogen geläufige Behandlung von Verhältnisbegriffen als Eigenschaftsbegriffen, die an verschiedenen Stellen der Untersuchung eine Rolle spielt, wie 139 E u. ö. (während 146 D die Folgerungsweise sophistisch ist, da hier *ἐν τῷ αὐτῷ* schon *ὁ αὐτός* als ein und derselbe voraussetzt). Ferner jenen bei Plato so tiefgreifenden Irrtum, vermöge dessen das 'Ist' der Kopula schon als Daseinsausdruck aufgefafst und die notwendige Bestimmung blofser Begriffsverhältnisse (analytische Sätze) mit dem beharrlichen Dasein der Substanzen verwechselt wird. So folgert Plato 155 E daraus, dafs das Eins Eins ist, also aus einem rein analytischen Satz, den synthetischen, dafs das Eins auch Existenz hat: *τὸ ἕν, ὅτι μὲν ἔστιν ἕν, οὐσίας μετέχει*, und umgekehrt leugnet er 141 E auf Grund des synthetischen Satzes, dafs das Eins nicht ist, die Gültigkeit des analytischen Satzes, dafs das Eins Eins sei. Ganz ähnlich wird im Sophistes 258 C der analytische Satz *τὸ μὴ ὂν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν* für genügend erachtet, um das *μη ὄν* anzuerkennen als *ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν*, denn dasselbe wird ja mit seinem Prädikat durch die Kopula *ἔστι* verbunden, in der dem Plato schon das Dasein inbegriffen liegt. Und wenn er es anderseits im Timäus p. 38 B als eine Ungenauigkeit tadelt, wenn man sage *τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὄν* oder *τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον* u. dgl., so liegt doch diesem Tadel eben auch nur die Überzeugung zu Grunde, dafs von Rechts wegen dem *εἶναι* die

volle Bedeutung des wesenhaften Daseins zukomme. Das klassische Beispiel dieses logischen Mysticismus giebt der Phädo p. 93, wo aus der blofsen Begriffsbestimmung, nach der mit dem Begriff der Seele der des Lebens unzertrennlich verbunden ist, die Unsterblichkeit der Seele gefolgert wird.

Wie dem Plato so mit der Kopula die Vorstellung der Existenz ohne weiteres verknüpft ist, so macht er sich den Schlufs auf die Existenz auch noch in anderer Weise leicht. Hat er nämlich die Realität eines Begriffes nachgewiesen, so liegt es ihm nahe zu meinen, er habe damit schon das Dasein aller ihm möglicherweise unterzuordnenden Gegenstände oder Vorstellungen erwiesen. Denn jeder Gegenstand oder jede Vorstellung, die ich als Subjekt in einem Urteil dem als etwas Seiendes nachgewiesenen Begriff unterordne, nimmt eben dadurch an etwas Seiendem teil, *μετέχει ὄντος τινός*, ist also selbst etwas Seiendes. Diese Art der Beweisführung ist namentlich in dem Abschnitt 143 B — 144 von grofser Bedeutung. Hier wird aus der Existenz der Zahlen 1 und 3 der Begriff des Ungeraden als ein seiender erschlossen, und aus dessen Existenz wieder auf das Dasein aller ungeraden Zahlen geschlossen. Ebenso mit dem Geraden. Danach kommt den Zahlen überhaupt das Sein zu und da es derselben unendlich viele giebt, so giebt es auch des Seienden unendlich viel. Wenn Plato nun weiter das Sein über die ganze Natur ausgiefst, so geschieht dies eben wieder nach jener eigentümlich platonischen Schlufsweise. Weil nämlich die ganze Natur an der Zahl Teil hat, mufs sie auch am Sein Teil haben. Das ist, als wollte ich schliefsen: der Begriff 'Vogel' ist kein imaginärer, es kommt ihm Sein zu; der Greif ist ein Vogel, also kommt ihm Sein zu. Diese Vorstellung, dafs das Teilhaben an einem Begriff, dessen Realität nachgewiesen ist oder an sich feststeht, dem teilnehmenden Gegenstand oder Begriff Wesenhaftigkeit verleiht, beherrscht z. B. auch den ganzen Abschnitt des Sophistes 238 A—239 C.

In unserem Fall ergiebt sich für Plato noch ein eigentümliches Spiel des Ausdrucks; er nennt nämlich die äufsere Natur bald *τὰ πολλά*, bald *τὰ ὄντα*, und so kommt er in die Lage zu beweisen, dafs den *ὄντα* Sein zukomme; daher seine Äufserung 144 B: 'es ist ja eigentlich widersinnig zu fragen, ob das Sein den *ὄντα* zukomme'. In der That ist hier *τὰ ὄντα* ein Ausdruck für

etwas, dessen Existenz erst zu beweisen war, wie dies Plato auch nach seiner Weise thut; das Sonderbare liegt blofs in der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks.

Weiter dürfen wir dem Plato es nicht als Erschleichung oder Fehler anrechnen, wenn er hier, wie anderwärts, z. B. Soph. 243 D E das Dasein den Dingen wie eine Eigenschaft, eine qualitative Bestimmung beilegt; denn das ist ein Irrtum, der sich durch die ganze Geschichte der Philosophie bis auf Kant fortgeerbt hat. Erst Kant hat uns über den Unterschied der qualitativen und modalischen Bejahung vollständig aufgeklärt, indem er die Behauptung feststellt, dafs das Dasein gar kein Prädikat oder Bestimmung von irgend einem Dinge ist. Logisch kann man allerdings die Existenz einem Dinge wie ein Prädikat beilegen, aber reell genommen ist es keines. Wenn diese Frage heutzutage von manchen noch immer als eine offene betrachtet, von andern gar noch entschieden in dem früheren Sinne beantwortet wird, so ist das nur ein Zeichen für die Zerfahrenheit unserer philosophischen Angelegenheiten, keineswegs für die Unsicherheit oder Ungültigkeit des Kantischen Satzes.

Hierher rechne ich ferner den Mangel einer Unterscheidung der Behandlung einer reinen Anschauung, wie der Zeitvorstellung, von derjenigen der gewöhnlichen Begriffe, so dafs *μετέχειν χρόνου* gerade so gebraucht wird, wie *μετέχειν τοῦ καλοῦ* u. a. (z. B. 155 D).

Dazu gesellt sich ein die ganze Untersuchung durchziehender Irrtum, der sich kurz bezeichnen läfst als Verwechslung von Begriffsvergleichung und Urteil. Eine blofse Vergleichung von Begriffen giebt noch gar keine bestimmte Erkenntnis, die wir doch, auch hierin von Kant belehrt, vom Urteil fordern. Diese Begriffsvergleichungen wirken deshalb so verwirrend, weil sie äufserlich das Ansehen von Urteilen bieten. Es fehlt ihnen aber, was für das Urteil das Entscheidende ist, die Bezeichnung. Wenn ich sage: 'Eines ist nicht vieles', so ist das als Begriffsvergleichung ganz richtig in dem Sinne: der Begriff der Einheit ist verschieden von dem der Vielheit. Plato aber fafst den Satz zugleich schon als Urteil auf, in dem Sinne: 'ein Wesen das Einheit hat, kann nicht vieles sein', oder auch 'der Begriff der Einheit kann nicht eine Vielheit von Merkmalen haben', indem er die blofse Begriffsverschiedenheit schon als Widerstreit oder Widerspruch nimmt, den

er eben infolge jener Formel unbesehens voraussetzt, während ein solcher Widerstreit, wenn er zwischen diesen Begriffen bestünde, allererst zu erweisen gewesen wäre. Es ist gerade so, als wollte ich aus dem Satze: Reich ist nicht glücklich, d. h. der Begriff reich ist verschieden von dem Begriff glücklich, folgern, dafs kein Reicher glücklich sein könne. Das 'nicht' bedeutet in jener Begriffsvergleichung gar nicht die Verneinung eines Merkmals, sondern ist nur ein Unterscheidungszeichen: es drückt nur die Verschiedenheit, nicht den Widerstreit der Vorstellungen aus. Es ist der nämliche Irrtum, nur von der andern Seite genommen, der den Plato zu der Behauptung führt, dafs da, wo kein Widerstreit oder Widerspruch der Vorstellungen vorliegt, auch keine Verschiedenheit der Vorstellungen anzuerkennen sei. Das zeigt sich u. a. sehr auffällig im Protagoras 331 AB, wo fälschlich behauptet wird, *ὁσιότης* und *δικαιοσύνη* seien nicht verschiedene Tugenden, weil sie einander nicht entgegengesetzt, weil *δίκαιον* nicht *ἀνόσιον* genannt werden könne und ähnlich p. 332 f., *σοφία* und *σωφροσύνη* seien nicht verschieden, weil sie nicht einander entgegengesetzt, sondern beide *τἀναντία τῆς ἀφροσύνης* seien. Es würde der ganzen Endabsicht unserer Untersuchung nur günstig sein, wenn Bonitz (plat. Stud. 2. Aufl. p. 247 Anm. 4) Recht hätte mit seiner Behauptung, dafs es dem Plato mit diesen Aufstellungen im Protagoras gar nicht Ernst sei und ich lasse es dahingestellt, ob er oder Zeller, der, früher wenigstens, das Gegenteil annahm, das Richtige trifft; aber soviel ist sicher, dafs der Unterschied zwischen Vergleichungsformel und Urteil, auf den diese sei es Selbsttäuschung sei es Täuschung der Hörer im letzten Grunde zurückgeht, dem Plato nie völlig klar geworden ist (vgl. auch die später zu besprechende Stelle Polit. 263 B). So läfst es Plato auch in den Beweisen des Sophistes p. 256 in der Schwebe, ob die Sätze blofse Vergleichungsformeln oder Urteile sein sollen.

Plato begeht damit einen dialektischen Fehler, der auch weiterhin, bis in die neueste Zeit, die Quelle von mannigfachen Irrtümern in der Geschichte der Philosophie geworden ist. Nun ist allerdings einzuräumen, dafs die Begriffe Einheit und Vielheit etwas besonders Täuschendes haben und sehr leicht den Schein erwecken, als stünden sie in Widerstreit mit einander; allein das bezeichnete, aus der Anschauung geschöpfte Urteil, an das wir hier allein als die ent-

Plato hätte übrigens sich und seinen Lesern die Beweisführung [illegible] für alle vier Fälle [illegible] können auf Grund des [illegible] Nachweises, daſs einerseits ἕτερον nicht = ἕν, anderseits der Begriff ταὐτόν nicht = ἕν ist: denn was nun dem ἕν das ἕτερον oder das ταὐτόν — gleichviel, ob ἑαυτῷ oder τῷ ἄλλῳ — beigelegt werden, immer wird dadurch dem ἕν eine von ihm selbst verschiedene Bestimmung beigelegt, und so ist es nicht mehr eins. Aber es gilt, wie sich noch weiter zeigen wird, durch die ganze Abhandlung hindurch das Streben, jeden einzelnen Begriff womöglich von einem besonderen Gesichtspunkt aus zu erweisen.

Die folgende Beweisreihe 139 E—140 B über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Eins beruht auf der eben angegebenen Unterscheidung des ἕν vom ταὐτόν und ἕτερον; vom platonischen Standpunkte aus läſst sich gegen sie nichts einwenden.

Auch die sich anschlieſsende Reihe 140 B f. über das ἴσον und ἄνισον verläuft von platonischen Voraussetzungen aus richtig; nur hat sich der Verfasser die Sache unnötig weitläufig und schwierig gemacht, vielleicht nur, um die damals wenig bekannte, wenn auch nicht neue Unterscheidung zwischen kommensurabeln und inkommensurabeln Gröſsen anbringen zu können. Denn der Beweis hätte auf sehr einfache Weise so geführt werden können: die Bestimmungen ἴσον und ἄνισον beziehen sich immer auf Gröſsenverhältnisse und setzen ein Maſs voraus; jedes Maſs läſst sich aber, als ein Ausgedehntes, wieder teilen u. s. f.; wenn es aber teilbar ist, so ist es nicht eins. Mit diesem von der unendlichen Teilbarkeit der räumlichen Gröſsen hergenommenen Argument, das Plato im Verlauf der Abhandlung mehrmals verwendet, wäre er auch hier vollständig ausgekommen.

Auf Grund des im Vorhergehenden erwiesenen Satzes, daſs das Eins an der Gleichheit und Ungleichheit nicht Teil habe, wird im nächsten Abschnitt 140 E ff. gezeigt, daſs dasselbe weder gleich alt sein könne mit irgend etwas — es selbst mit eingeschlossen — noch älter oder jünger werden könne, woran sich weiter der Beweis schlieſst, daſs das Eins überhaupt nicht in der Zeit sein könne. Um das letztere zu beweisen, ist es nötig zu zeigen, daſs alles, was in der Zeit ist, einerseits πρεσβύτερον und νεώτερον ἑαυτοῦ werden, anderseits auch τὸν ἴσον χρόνον ἑαυτῷ haben müsse.

Denn da diese Bestimmungen dem Eins nach dem Vorhergehenden nicht zukommen, so wäre mit dem Erweis des fraglichen Satzes auch die Unmöglichkeit eines zeitlichen Seins des Eins dargethan. Hier wird nun die letztere Bestimmung, *τὸν ἴσον χρόνον ἑαυτῷ ἔχειν*, als selbstverständlich 141 C sofort eingeräumt. Verwickelter liegt die Sache bei den beiden ersten, eng zusammengehörigen Bestimmungen, deren sinnreiche Behandlung ein recht artiges Sophisma darstellt, das mir eine etwas eingehende Betrachtung schon deshalb zu verdienen scheint, weil ich nirgends eine Erläuterung zu demselben gegeben finde. Wie kommt Plato zu der Behauptung, wenn etwas älter werde, müsse es auch jünger werden? Im Grunde beruht das Sophisma auf der geschickten und konsequent durchgeführten Ausnutzung eines den Griechen eigentümlichen Sprachgebrauchs, dem zufolge nach dem Komparativ die Genetive der *pronomina reciproca ἐμαυτοῦ* etc. stehen und ein und dasselbe Subjekt in Ansehung seiner verschiedenen Zustände zu verschiedenen Zeiten verglichen wird, wie Thucydides von den Athenern sagt *δυνατώτεροι αὐτοὶ αὑτῶν ἐγίγνοντο*. Diese den Griechen geläufige Ausdrucksweise birgt eine logische Ungenauigkeit in sich. Die Wendung *πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* bedeutet dem Griechen eigentlich weiter nichts als 'älter werden'; nimmt man sie aber wörtlich, so würde sie von dem Gegenstand, auf den sie angewendet wird, aussagen, dafs derselbe älter wird als er selbst, während er doch nur älter werden kann, als er war. Es kann ein Gegenstand nicht mit sich selbst als Ganzem, sondern es können nur die einzelnen Momente seiner Entwickelung unter einander verglichen werden. Ich kann sagen: jetzt ist etwas älter, als es im vorhergehenden Moment war. Betrachte ich nun aber die Sache als im Flufs begriffen und setze für den vorhergehenden Zustand das Ding als Ganzes, so erhalte ich den obigen Ausdruck. Mit demselben Rechte aber kann ich sagen, *νεώτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι*; denn gehe ich aus von dem richtigen Satze: jetzt ist etwas jünger, als es im nächsten Moment sein wird, so kann ich zunächst hier ohne irgend wie gröfsere Willkür als im vorigen Fall, wo es für den vorhergehenden Zustand geschah, den unmittelbar folgenden Zustand des Dinges als das Ding selbst im ganzen setzen und demnach sagen *νεώτερόν ἐστι ἑαυτοῦ*. Weiter aber kann ich nun auch hier die Übergangsmomente nicht mehr als diskrete Teile,

sondern als im Flufs begriffen denken. Dann darf ich nicht mehr sagen, *νεώτερόν ἐστιν ἑαυτοῦ*, sondern *νεώτερον γίγνεται ἑαυτοῦ*, womit wir bei der obigen Wendung angelangt sind. Dieselbe ist also an sich gerade so berechtigt als die erstere und bildet die notwendige Ergänzung zu derselben. Aus der einen folgt die andere unmittelbar.

Nach diesem Recept könnte man, wie ich nebenbei bemerke, sehr leicht zeigen, dafs ein Flufs zugleich vorwärts und rückwärts fliefst. Denn das fliefsende Wasser mufs immer *ποῤῥωτέρω ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* von der Quelle ab gerechnet; wenn es aber *ποῤῥωτέρω ἑαυτοῦ γίγνεται*, so mufs es nach obigem auch *ἐγγύτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι*, — natürlich wieder von der Quelle ab gerechnet — d. h. rückwärts fliefsen.

Man wird diesem dialektischen Haupttrumpf, wie er hier ausgespielt wird, die Anerkennung nicht versagen, dafs er ein recht artiges Taschenspielerkunststückchen darstellt. Dafs er aber auch im Sinne des Plato selbst nichts anderes ist, zeigt schlagend der Vergleich mit einer Stelle des Charmides. Im letzten Teil dieses Dialogs, wo Plato auf das Wissen vom Wissen zu sprechen kommt, zeigt er, dafs Begriffe, die nicht für sich allein eine vollständige Vorstellung ausmachen, sondern, um einen Sinn zu geben, die Angabe dessen erfordern, worauf sie sich beziehen, ihre Beziehung nicht auf sich selbst, sondern nur auf etwas von ihnen Verschiedenes haben können. Der Beweis wird durch Exemplificierung mit reinen Verhältnisbegriffen wie 'gröfser', 'schwerer', 'älter', 'doppelt' etc. geführt, die, wenn sie nicht sinnlos werden sollen, ihre Beziehung nie auf sich selbst haben dürfen. Denn was älter ist als es selbst, heifst es 168 C, müfste auch notwendig jünger sein als es selbst, was gröfser ist als es selbst, auch kleiner als es selbst etc., was doch ein Ding der Unmöglichkeit ist. *Ὁρᾷς οὖν*, heifst es dann weiter 168 E, *ὦ Κριτία, ὅτι ὅσα διεληλύθαμεν, τὰ μὲν αὐτῶν ἀδύνατα παντάπασι φαίνεται ἡμῖν, τὰ δ' ἀπιστεῖται σφόδρα μή ποτ' ἂν τὴν ἑαυτῶν δύναμιν πρὸς ἑαυτὰ σχεῖν; μεγέθη μὲν γὰρ καὶ πλήθη καὶ τὰ τοιαῦτα παντάπασιν ἀδύνατον* 'Gröfsen und Mengen können niemals ihre Bestimmtheit in Beziehung auf sich selbst haben', m. a. W. der Ausdruck *πρεσβύτερος ἑαυτοῦ* etc. ist ein Unding. Ein treffenderes Zeugnis kann man nicht verlangen, wenigstens der nicht, dem der Charmides

als Werk des Plato gilt. Will man aber dem schon arg beschnittenen Reiche des königlichen Philosophen auch diese kleine Provinz noch rauben, so steht uns noch ein anderes Zeugnis zu Gebote, an dem der Zweifel sich nicht versuchen wird. Ich meine Repl. 430E. Da wird gelegentlich einer Erörterung über die *σωφροσύνη* der Ausdruck *κρείττων ἑαυτοῦ* gebraucht. 'Ist dies nicht ein lächerlicher Ausdruck, dies *κρείττων ἑαυτοῦ?*' fragt Sokrates. Denn wer *κρείττων ἑαυτοῦ* ist, müfste notwendig auch *ἥττων ἑαυτοῦ* sein. Das ist, was die logische Seite der Sache anlangt, genau das nämliche, wie mit dem Älter- und Jüngerwerden. Und wie löst Sokrates das Rätsel? Sehr einfach und richtig, indem er sagt, die Seele habe einen besseren und einen schlechteren Teil 431 A *καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω ἑαυτοῦ, ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὁμιλίας κρατηθῇ ὑπὸ πλήθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὀνείδει ψέγειν τε καὶ καλεῖν ἥττω ἑαυτοῦ.* Er weifs also sehr genau, dafs der Gebrauch des *ἑαυτοῦ* nur in einer Freiheit der Sprache seinen Grund hat und in ernster, wissenschaftlicher Untersuchung immer erst auf seinen wahren Sinn zurückgeführt werden mufs.

Dies die Auflösung des Sophisma. Indes drängt sich in Bezug auf den ganzen Abschnitt doch die Frage auf, warum der Verfasser überhaupt diesen künstlichen Gegensatz des Älter- und Jüngerwerden einführt. Für den Nachweis, dafs das Eins überhaupt der Zeit nicht angehöre, genügte doch schon die dem gewöhnlichen Bewufstsein entsprechende Prämisse, alles, was in der Zeit ist, mufs älter werden; denn nun konnte einfach gefolgert werden: älter werden kann das Eins nicht, folglich ist es auch nicht in der Zeit. Wir werden später auf diesen Punkt zurückkommen.

Was sich nun weiter als Schlufsergebnis der ganzen Thesis an das bisherige anreiht, erfordert keine weitere Besprechung. Wir wenden uns daher der Antithesis zu. Der erste Teil derselben bis 144 E, der die unendliche Teilbarkeit des seienden Eins erweist, entwickelt sich aus den zugestandenen Voraussetzungen ohne Anstofs. Was die weitere Untersuchung anbelangt, so lassen wir es dem Verfasser als ein rechtmäfsiges Mittel der Beweisführung gelten, wenn er die Vielheit der Merkmale, die sich in einem Begriffe vereinigen, ohne weiteres als ein räumliches Verhältnis, als eine Mehr-

der sämtlicher Teile umfasst; wir geben ihm auch den Satz zu, dafs etwas, wenn es Teile hat, auch ein Ganzes sein müsse, obschon derselbe eigentlich eine Einschränkung erleiden sollte; und mit diesem Satze den weiteren, dafs das Eins begrenzt und bestimmt gestaltet sein müsse. Wenn er aber daran weiter den Nachweis knüpft, dafs es als begrenzt und gestaltet 1) in sich selbst und 2) in einem andern sein müsse, so ist die Beweisführung in hohem Mafse sophistisch. Sie nimmt folgenden Gang: das Eins ist 1) allen seinen Teilen gleich 2) dem ὅλον gleich; da nun alle Teile im Ganzen sind, so ist das Eins (als πάντα μέρη) im Eins (als ὅλον), also in sich selbst. Dagegen kann nicht der umgekehrte Satz gelten: das Ganze ist in allen Teilen; denn dann müfste es als Ganzes in jedem einzelnen Teile sein, was unmöglich. Also ist das Eins nicht in sich selbst, und wenn dies nicht, so mufs es in einem andern sein. Kurz, insofern das Eins τὰ πάντα μέρη ist, ist es ἐν ἑαυτῷ, insofern ὅλον, ist es ἐν ἄλλῳ. Offenbar ist hier das 'in sich sein' im ersten (direkten) und im zweiten (apagogischen) Beweis nicht in dem nämlichen Sinne gebraucht, denn sonst könnte kein Widerspruch zum Vorschein kommen; im ersten Beweis nämlich hat der an sich schon sonderbare und sophistische Ausdruck ἐν ἑαυτῷ εἶναι diejenige Bedeutung, die ihm eigentlich zukommt: 'aus allen seinen Teilen bestehen', im zweiten dagegen die untergelegte Bedeutung 'als Ganzes in jedem einzelnen Teil von sich enthalten sein'. Zwischen beiden könnte man als vermittelnde Wendung etwa den Ausdruck brauchen: 'in sich enthalten sein'.[1])

Das vorige zugegeben mufs dem Eins ferner auch Bewegung und Ruhe zukommen; denn 1) wenn es αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ist, dann ist es auch ἐν τῷ αὐτῷ und dies ist nichts anderes als Ausdruck der Ruhe, des Stillstehens; 2) da es aber nach dem vorhergehenden immer auch ἐν ἑτέρῳ ist, so mufs es sich auch immer bewegen, denn ἀεὶ ἐν ἑτέρῳ εἶναι ist eben κινεῖσθαι. Wieder durchaus

1) Eingehend bespricht den Ausdruck ἐν ἑαυτῷ εἶναι Aristoteles Phys. 210ᵃ 25 ff. und noch viel eingehender Simplicius in der Erläuterung dieser Stelle p. 553 ff., wo p. 560 auch auf unsere Parmenidesstelle Bezug genommen wird. Aristoteles entscheidet sich dahin, dafs der Ausdruck eigentlich sinnlos sei. Nur in dem oben angegebenen ersten Sinn will er ihn allenfalls gelten lassen.

sophistisch; denn der Ausdruck *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* ist doppeldeutig: er bedeutet entweder 'in demselben Dinge' (dieses als ein umschliefsendes gedacht, nach dem oben 145 B gebrauchten Ausdruck *περιέχειν*), oder 'an derselben Stelle des Raumes überhaupt sein'. Nur in dem ersteren Sinne, der ja nicht hindert, dafs sich das *ἕν* mitsamt seiner Hülle im Raume fortbewege, darf man das *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* aus dem *ἐν ἑαυτῷ εἶναι* ableiten, womit man aber nimmermehr zu einer Definition des *ἑστάναι* gelangen würde. Diese zu erhalten, benutzt Plato, begünstigt durch die Eigenheit der griechischen Ausdrucksweise, die zweite der angegebenen Bedeutungen, die er unvermerkt an die Stelle der ersteren unterschiebt. Indes auch in dieser letzteren Bedeutung ist das *ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* nicht zutreffend oder wenigstens nicht erschöpfend für die Definition der Ruhe: denn gesetzt auch, das *ἕν* bliebe an derselben Stelle im Raume, so könnte es doch nach Plato selbst noch immer einer Art der Bewegung unterliegen. Theät. 181 C D nämlich heifst es ausdrücklich: *ὅταν τι ᾖ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, γηράσκῃ δὲ ἢ μέλαν ἐκ λευκοῦ ἢ σκληρὸν ἐκ μαλακοῦ γίγνηται, ἤ τινα ἄλλην ἀλλοίωσιν ἀλλοιῶται, ἆρα οὐκ ἄξιον ἕτερον εἶδος φάναι κινήσεως;*

Die nämliche Doppeldeutigkeit haftet dem Ausdruck *ἐν ἑτέρῳ εἶναι* an, und dieselbe wird denn auch, wie sich sogleich zeigen wird, in dem folgenden Abschnitt, der die Einerleiheit und Verschiedenheit des Eins in Rücksicht seiner selbst und der andern Dinge nachweisen will, redlich ausgenutzt. Es folgt zunächst ein richtiger indirekter Beweis für den Satz, dafs das Eins *ταὐτὸν αὐτὸ ἑαυτῷ* sei. Dann wird zweitens der Satz, das Eins sei *ἕτερον ἑαυτοῦ*, auf folgende Weise dargethan: im vorigen war bewiesen, dafs das *ἕν* immer *ἐν ἑτέρῳ*, das hiefs, in einem andern eingeschlossen sei, hier wird unbesehens *ἑτέρωθι* 'an einer andern Stelle des Raumes' dafür eingeschoben; in dem ersteren Sinne kann man sagen, das *ἕν* sei *ἐν ἑτέρῳ ἑαυτοῦ*, in dem letzteren, den Plato künstlich unterlegt, mufs das *ἑαυτοῦ* wegbleiben und damit fällt der ganze Trug: es ist nicht an einer andern Stelle als es selbst, wenn es an einer andern Stelle im Raume ist. Es verhält sich ähnlich wie mit dem *πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* (denn auch *ἑτέρωθι ἑαυτοῦ* läfst sich so auflösen: an einer andern Stelle, als es war), nur dafs bei *ἑτέρωθι* das *ἑαυτοῦ* den Griechen

[illegible]

[illegible] die Richtigkeit des [illegible] der ganzen Schlussfolge- [illegible] dass der dem oben gesperrt ge- [illegible] allgemeinere Satz, der sich

etwa dahin formulieren läfst, dafs, was ἔν τινι τῶν ὄντων ist, nur ἐν τῷ αὐτῷ und nicht auch ἐν ἑτέρῳ ist, mit andern Worten, dafs ἔν τινι τῶν ὄντων εἶναι gleichbedeutend ist mit dem Satz ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, aus dem vorigen bewiesen sei; denn nur dann wäre, was ἔν τινι τῶν ὄντων ist, von der Möglichkeit ausgeschlossen, auch zugleich ἐν ἑτέρῳ zu sein. Nun ist aber nach dem Bisherigen, was ἔν τινι τῶν ὄντων ist, nicht blofs ἐν τῷ αὐτῷ, sondern zugleich ἐν τῷ αὐτῷ und ἐν ἑτέρῳ, also ist auch das ἕτερον, wenn es ἔν τινι τῶν ὄντων ist, zugleich ἐν τῷ αὐτῷ und ἐν ἑτέρῳ. Ist aber dies der Fall, so kommen wir mit unserem Beweis nicht von der Stelle, sondern drehen uns im Kreise herum, da dann ταὐτόν und ἕτερον immer verbunden bleiben. Indes Plato weifs sich zu helfen; er umgeht die Schwierigkeit dadurch, dafs er ταὐτόν nicht in seinem eigentlichen Sinne 'einerlei', sondern in dem uneigentlichen 'ein und dasselbe Ding' nimmt, also an die Stelle der Einerleiheit, d. h. der begrifflichen Einheit, die Einheit des Wesens unterschiebt. Nun kann er allerdings als etwas Selbstverständliches den Satz vortragen, dafs, wenn das ἕτερον ἔν τινι τῶν ὄντων wäre, dies soviel sei, als ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι. Es ist also wieder die Doppeldeutigkeit von ταὐτόν, die ihm die Wege für seinen Beweis ebnet.

Warum schliefst nun, alles zugegeben, Plato nicht einfach so: wenn τὸ ἕν und τὰ μὴ ἕν nicht verchieden (ἕτερα) sind, so müssen sie einerlei sein? Warum hält er es vielmehr zum Beweise des letzteren noch für nötig, nachzuweisen, dafs keiner der beiden Begriffe zu dem andern in dem Verhältnisse des Teils zum Ganzen steht, oder nach unserer logischen Sprechweise ausgedrückt, dafs der eine Begriff dem andern im bejahenden Urteil weder übergeordnet noch untergeordnet gedacht werden könne? Denn offenbar sind die Bezeichnungen ὅλον und μόρια hier nur bildlich für Begriffsverhältnisse gebraucht. So werden die Ausdrücke μέρος und μόρια bei Plato ja bekanntlich öfter gebraucht, z. B. Euthyphr. 12 C D, wo das logische Verhältnis zwischen engerem und weiterem Begriff — ὅσιον und δίκαιον — erörtert wird. Das hindert ihn allerdings nicht, an andern Stellen, wie in der gleich nachher zu besprechenden Stelle des Politicus μέρος von εἶδος (und γένος) in eigentümlicher Weise zu unterscheiden. Ich vermute, dafs die in Frage stehende Sonderbarkeit in folgendem ihren Grund hat: wenn Plato auch hie und

da, namentlich im Sophistes, zwischen ἕτερον und ἐναντίον scheidet, so ist ihm doch der Unterschied einerseits zwischen Begriffsverschiedenheit und Widerspruch (und Widerstreit), anderseits zwischen Verschiedenheit und Negation im Urteil noch nicht zur vollen Klarheit gekommen. Dies zeigt sich z. B. darin, dafs er in dem vorliegenden Abschnitt für τἆλλα ohne weiteres τὰ μὴ ἕν einsetzt und dies nun als wirkliches Gegenteil von ἕν fälschlich an Stelle von τἆλλα verwendet, das ja die blofse Verschiedenheit bezeichnet. Im Sophisten ferner stellt Plato den Begriff des Nicht-Seienden bekanntlich dahin fest, dafs es die Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes sei; dies zeigt, dafs ihm das Verschiedene und das Nicht-Seiende in einer bestimmten Beziehung zu einander stehen, die leicht den Irrtum erzeugen konnte, als ob Begriffe, die im allgemein bejahenden Urteil verbunden sind, nicht von einander verschieden sein könnten, die Verschiedenheit vielmehr blofs im negativen Urteil ihren Ausdruck fände. Eine willkommene positive Bestätigung dessen finde ich in einer Stelle des Politicus 263 B. Dort ist die Rede von Begriffseinteilungen, die nach der Meinung des Fremdlings nicht äufserlich willkürlich gemacht, sondern aus dem Wesen der Sache heraus geschöpft werden müssen. Wer das erstere thut, teilt nur κατὰ μέρη, wer das letztere, sowohl nach γένος (oder εἶδος) als auch nach μέρος. Der junge Sokrates bemerkt darauf ganz richtig, dies zeige, dafs γένος und μέρος οὐ ταὐτόν ἐστιν ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοιν. Damit ist indes der Fremdling nicht einverstanden; auf eine nähere Untersuchung über diesen Punkt kann und will er sich aber für jetzt nicht einlassen, sondern erwidert nur kurz, man solle ihm nicht die Meinung unterschieben, dafs εἶδος und μέρος ἕτερον ἀλλήλων seien, vielmehr gehe seine Meinung dahin, dafs, wenn etwas εἶδός τινος sei, es auch notwendig μέρος desselben sei, aber nicht umgekehrt: kurz, er will Begriffe, die im allgemein bejahenden Urteil mit einander verbunden sind, nicht als ἕτερα ἀλλήλων gelten lassen, obschon sie nicht identisch sind.[1])

1) Im Euthyd. 301 A f. beantwortet zwar Sokrates die Frage des Dionysodor, ob die einzelnen schönen Dinge (καλὰ πράγματα), die Sokrates gesehen, von 'dem Schönen' verschieden oder mit ihm gleich seien, im ersteren Sinn. Aber er giebt diese Antwort eigentlich nur, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen: ἐν παντὶ ἐγενόμην ἀπορίας. Zudem kommt hier nicht blofs das logische Verhältnis der Begriffe, auch nicht

Eine fernere Bestätigung für das Gesagte liegt in dem öfters von Plato auf das Verhältnis von Begriffen, die im allgemein bejahenden Urteil zusammenstehen, angewendeten Ausdruck *ὅμοιος* und *ἐοικέναι*. So namentlich Repl. 349 D — 350 C, wo der entgegengesetzten Behauptung des Thrasymachos gegenüber bewiesen werden soll, dafs der Gerechte gut und weise, der Ungerechte unwissend und schlecht sei. Es wird zu dem Ende der Satz aufgestellt, dafs wer verständig und gut ist, auch dem Verständigen und Guten ähnlich ist, und umgekehrt; sodann wird induktorisch gezeigt, dafs der Gerechte dem Weisen und Guten gleicht, der Ungerechte dem Schlechten und Unwissenden und daraus geschlossen, dafs sie auch, der eine weise und gut, der andere schlecht und unwissend sind. Ein Begriff also, der einem andern im allgemein bejahenden Urteil untergeordnet wird, ist diesem ähnlich: die beiden in solchem Urteil verknüpften Begriffe sind also weder einerlei, noch auch — als *ὅμοια* — *ἕτερα ἀλλήλων*.

Daher also mag es kommen, dafs Plato den Nachweis, die in Rede stehenden Begriffe seien von einander nicht verschieden, noch nicht für genügend hält für den Schlufs auf ihre Identität. Zum Erweis dieser Identität gehört vielmehr für Plato weiter noch, dafs sie auch nicht im Verhältnis der Über- und Unterordnung zu einander stehen, wie die Begriffe im allgemein bejahenden Urteil (mit Ausschlufs natürlich des identischen Urteils). Diesen Nachweis aber giebt er 147 B, wo er mit der Widerlegung der zwei von ihm angenommenen Fälle, dafs das Eins 1) ein Teil sei der *ἄλλα* und 2) als Ganzes die *ἄλλα* unter sich befasse, eben nichts anderes sagen will, als dafs das Eins im bejahenden Urteil den *τἆλλα* weder als Subjekt untergeordnet, noch als Prädikat übergeordnet gedacht werden könne.

Noch sophistischer, wenn möglich, als der abgehandelte Abschnitt ist der folgende, der die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Eins mit sich selbst und mit andern Dingen zu erweisen die Bestimmung hat. Gleich der Ausgangspunkt des ersten Beweises, der

---

blofs die allgemein bejahenden Urteile in Betracht. Denn deutlich tritt die Beziehung auf die Ideenlehre hervor. Übrigens sei bemerkt, dafs die bekannte Lehre der Stoiker *τὰ ὅλα οὔτε τὰ αὐτὰ τοῖς μέρεσίν ἐστιν, οὔτε ἕτερα παρὰ τὰ μέρη* Sext. Emp. Hyp. III, 170 u. ö. etwas an die obige Ansicht des Plato erinnert.

Satz nämlich, dafs ἕν und τἆλλα von einander verschieden seien, nimmt sich eigentümlich genug aus unmittelbar nach dem Beweis, dafs das Eins einerlei sei mit den andern Dingen. Indes, wer die Ausführungen des Parmenides kennt, wird darin kaum etwas Auffallendes, eher eine der charakteristischen Eigenschaften dieses Teiles des Dialogs finden. Gegen den ersten Beweis unseres Abschnittes, dafs das Eins ὅμοιον τοῖς ἄλλοις, ist nichts einzuwenden, nur fragt man sich, warum Plato nicht einfach ausging von dem eben erwiesenen Satze, dafs das ἓν ταὐτὸν τοῖς ἄλλοις, um daraus unmittelbar auf die Ähnlichkeit zu schliefsen. Er that dies deshalb nicht, weil er das 148 C gekennzeichnete Kunststück fertig bringen wollte, nach welchem u. a. die eine Prämisse, dafs das Eins ἕτερον ist τῶν ἄλλων, die Grundlage bilden sollte zu den entgegengesetzten Schlüssen, dafs es ihm erstens ähnlich, zweitens unähnlich sei. Weiter könnte man noch fragen, was die weitläufige Auseinandersetzung 147 D E über das Verhältnis des ὄνομα zu seinem entsprechenden Begriff soll? Bei einem andern Begriff, etwa 'Mensch' hätte sich Plato dieselbe vielleicht als selbstverständlich gespart oder sich wenigstens ganz kurz gefafst; hier aber, wo es sich um den Begriff ἕτερον handelt, könnte es auffällig erscheinen, dafs das Verschiedene immer denselben Begriff bezeichnet.

Der Beweis der Ähnlichkeit des Einen und der andern Dinge stützt sich darauf, dafs sie die gemeinsame Eigenschaft der Verschiedenheit haben. Dies bildet nun wieder den Ausgangspunkt für den zweiten Beweis dieser Reihe, dafs nämlich das Eins ist ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις. Und zwar nimmt dieser Beweis folgenden eigentümlichen Verlauf: Das Ähnliche ist (kontradiktorisch) entgegengesetzt dem Unähnlichen, das Verschiedene (τὸ ἕτερον) dem Einerlei (ταὐτόν); wenn nun nach 148 A erwiesen ist, dafs das Verschiedene das ἕν und die ἄλλα ähnlich macht, so folgt, dafs das Einerlei sie unähnlich macht. Dies ist, als wollte ich schliefsen: Da Mäfsigkeit und Unmäfsigkeit sich kontradiktorisch entgegengesetzt sind ebenso wie auch die Begriffe gesund und ungesund, so folgt aus dem Satze 'die Unmäfsigkeit macht ungesund' der andere Satz 'die Mäfsigkeit macht gesund'. Es wäre nicht übel, wenn die Mäfsigkeit zur Gesundheit ausreichte. Aber aus dem ersten Satz folgt nur, dafs man ohne Mäfsigkeit nicht gesund sein kann, d. h.

um gesund zu sein, mufs man auch mäfsig sein. Dabei besteht aber noch in vollem Recht der andere Satz, dafs man noch so mäfsig sein kann, und dabei doch ungesund. Genau so steht es mit dem Parmenideischen Beweis. Aus seiner Entgegensetzung der Begriffe *ἕτερον* und *ταὐτόν* einer-, *ὅμοιον* und *ἀνόμοιον* anderseits und dem Satze, dafs das *ἕτερον* ähnlich mache, folgt nur, dafs ohne das *ταὐτόν* nichts unähnlich sein kann, wodurch der Satz nicht ausgeschlossen wird, dafs, wo das *ταὐτόν* stattfindet, unter Umständen auch Ähnlichkeit vorhanden sein könne. Platos Beweis wäre nur dann stichhaltig, wenn erwiesen worden wäre, dafs nur das *ἕτερον* und nichts anderes ähnlich mache, ebenso wie im obigen Beispiel aus dem Satz, dafs nur die Unmäfsigkeit ungesund mache, allerdings folgen würde, dafs die Mäfsigkeit gesund macht; denn dann würden die Begriffe in dem Verhältnis von Wechselbegriffen stehen. Das ist aber hier keineswegs der Fall. Denn Plato sagt 148 A nur: *ἦ ἄρα ἕτερον τῶν ἄλλων τὸ ἓν καὶ τἆλλα τοῦ ἑνός, κατὰ ταὐτὸν τὸ ἕτερον πεπονθέναι οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς εἴη τὸ ἓν τοῖς ἄλλοις. Τὸ δέ που ταὐτὸν πεπονθος ὅμοιον.* Das *ταὐτόν* kann also aus der Prämisse nur als begleitende Bedingung, nicht als allein bewirkende Ursache des *ἀνόμοιον εἶναι* erschlossen werden, ebenso wie es mit der Mäfsigkeit der Fall ist im Verhältnis zur Gesundheit. Der Fehler beruht darauf, dafs Plato mit der Umkehrung der Urteile nicht vertraut ist oder vielmehr hier absichtlich die Gesetze derselben nicht berücksichtigt. Nach der hier gegebenen Probe mag man wohl auch aus dem Satze 'Alle Rosen sind Blumen' sich die Folgerung erlaubt denken 'Alle nicht-Rosen sind nicht-Blumen' d. h. Was nicht Rose ist, ist auch nicht Blume. Denn so steht seine Folgerung, das *ταὐτόν* mache unähnlich, zu der Voraussetzung, das *ἕτερον* mache ähnlich, während durch Kontraposition im obigen Beispiel doch nur gefolgert werden kann 'Alles, was nicht Blume ist, ist auch nicht Rose' und so auch in unserem Fall bei Plato.

Aristoteles hat im 28. Kapitel der sophistischen Elenchen (vgl. auch das 5. Kapitel derselben Schrift) diesen Fall der Kontraposition durchaus treffend behandelt. Aber auch Plato kontraponiert formell ganz richtig z. B. Meno 89 D E; und die Ausführungen der Repl. 454 A ff. zeigen, wie einsichtig und besonnen

Plato über diese Dinge urteilte. Diese Ausführungen[1]), verglichen mit unserer Stelle, geben geradezu den Beweis, daſs es ihm kein Geheimnis war, auf wie schwachen Füſsen die vorliegende Argumentation steht. Man beachte auch, um die Willkürlichkeit und Spielerei des ganzen Verfahrens zu erkennen, daſs hier zwischen den beiden Begriffen *ἕτερον* und *ταὐτόν* ein kontradiktorischer Gegensatz anerkannt wird, während der vorhergehenden Erörterung der Gedanke zu Grunde lag, daſs, was nicht verschieden ist, darum noch nicht einerlei ist. Doch wie konnte Plato auch anders als durch Willkürlichkeiten und Erschleichungen das Unglaubliche leisten, einerseits 'das Einerlei' als Grund sowohl der Ähnlichkeit als der Unähnlichkeit des Eins und der andern Dinge, anderseits wieder das Verschiedene als Grund der nämlichen entgegengesetzten Eigenschaften aufzuweisen.

Die zwei ersten Beweise der folgenden Reihe spielen wieder mit dem *ἐν ἑαυτῷ* und *ἐν ἄλλῳ εἶναι*, die zwei letzten beruhen

---

1) Es handelt sich da im Verlauf der Untersuchung über den Thätigkeitskreis der Männer und der Frauen um die Frage, ob, wenn zwei Begriffe irgendwie einander entgegengesetzt sind (ob kontradiktorisch oder konträr, das macht hier keinen Unterschied), auch alles, was an Merkmalen oder Thätigkeitsarten mit diesen Begriffen zusammenhängt, einander entgegengesetzt sei. Beispielsweise wird folgendermaſsen exemplificiert 454 C: *ἔξεστιν ἡμῖν ἀνερωτᾶν ἡμᾶς αὐτοὺς εἰ η αὐτὴ φύσις φαλακρῶν καὶ κομητῶν καὶ οὐχ ἡ ἐναντία, καὶ ἐπειδὰν ὁμολογῶμεν ἐναντίαν εἶναι, ἐὰν φαλακροὶ σκυτοτομῶσι, μὴ ἐᾶν κομήτας, ἐὰν δ' αὖ κομῆται, μὴ τοὺς ἑτέρους. Γελοῖον μέντ' ἂν εἴη, ἔφη.* Ein dem obigen ganz analoger Fall. Es macht für die Sache gar keinen Unterschied, wenn ich statt des konträren Gegensatzes *φαλακρός — κομήτης* den kontradiktorischen einführe *φαλακρός — μὴ φαλακρός*. Denn so gut Plato es als falschen Schluſs bezeichnet, wenn man aus dem Satze *οἱ φαλακροὶ σκυτοτομοῦσι* folgern wollte *οἱ κομῆται οὐ σκυτοτομοῦσι*, so gut oder noch viel mehr muſs er es verkehrt nennen, wenn man aus dem ersteren Satz folgern wollte *οἱ μὴ φαλακροὶ σκυτοτομοῦσιν.* Die ganze Art, wie Plato 454 A diese Betrachtung einleitet, läſst deutlich erkennen, daſs er die auf der Entgegensetzung von Begriffen beruhenden dialektischen Spielereien als solche sehr wohl kennt. Als *γενναία δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης* bezeichnet er diese Scheinkunst und fährt fort: *δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.*

auf dem abstrakten Gegensatz des Eins und Nicht-Eins, welch letzteres wieder als angeblich gleichbedeutend für τἆλλα eingesetzt wird; so ergeben sich ohne grofse Weitläufigkeiten die Sätze von der Berührung und Nicht-Berührung des Eins mit sich und dem Andern.

Etwas künstlicher sind die weiter folgenden Beweise für das ἴσον und ἄνισον des Eins und des Andern 149 D ff. Scharfsinn läfst sich denselben nicht absprechen, doch liegen die Fehler am Tage. Sie bestehen erstens in der Verwechslung von Begriff und Gegenstand; Gröfse ist etwas ganz anderes als ein grofser Gegenstand. Hier aber werden die Begriffe 'Gröfse' und 'Kleinheit' wie materielle Wesen behandelt und da unter ihnen zugleich das Absolute zu verstehen ist, so mufs bei der Annahme, dafs ein Ding gröfser oder kleiner nur sein könne durch das Inwohnen der Gröfse oder Kleinheit in demselben, sich natürlich die Unmöglichkeit ergeben, dafs irgend ein Ding oder Begriff, also auch das Eins 'gröfser' oder 'kleiner' sein könne. Wenn sich daran weiter die Folgerung schliefst: 'Wenn das Eins weder gröfser noch kleiner ist, so mufs es gleich sein, sowohl sich selbst als auch dem Andern', so ist dem entgegenzuhalten, dafs es noch eine andere Möglichkeit giebt, nämlich dafs der Gröfsenbegriff, also auch das ἴσον, auf das Eins überhaupt gar keine Anwendung finde, wie es z. B. dann der Fall wäre, wenn ich darunter den Begriff der Einheit oder auch das Einfache verstünde. Nur die völlige Unbestimmtheit dessen, was unter dem ἕν eigentlich zu verstehen ist, machte es dem Plato möglich, dasselbe je nach Bedürfnis in den verschiedensten Bedeutungen, bald als Begriff, bald als Gegenstand, der Argumentation zu Grunde zu legen. Mit diesem ersten Beweis ist das schwierigste Stück Arbeit in diesem Abschnitt gethan; denn nun im Gegensatz zu dem eben Bewiesenen zu zeigen, dafs das Eins doch gröfser und kleiner sein müsse, erforderte eben keinen übermäfsigen Scharfsinn, da sich in dem vieldeutigen ἐν ἑαυτῷ und ἐν ἄλλῳ εἶναι wiederum das ebenso ausgiebige wie bequeme dialektische Beweismittel darbot.

Die Kunstgriffe der folgenden Beweisreihe 151 E ff. über das Älter- und Jüngerwerden des Eins und das Gegenteil sind schon oben bei Besprechung der Thesis beleuchtet worden, so dafs wir uns hier ein weiteres Eingehen auf dieselben sparen können. Dagegen bieten die Erörterungen über das Zeitverhältnis des Eins zu

[illegible]

[illegible] das Eins [illegible] älter [illegible]

[illegible] nach [illegible]

[illegible] aber der Anfang [illegible]

[illegible] andere [illegible] Ende [illegible]

[illegible] ein Ganzes und Eines [illegible]

[illegible] alles andere. Damit [illegible]

[illegible] blofs als Gegensatz von Anfang und [illegible]

[illegible] und desselben Dinges genommen, dann [illegible]

[illegible] in dem alten Sinne: alle andern Dinge aufser [illegible]

[illegible] Dinges mufs später sein als Anfang [illegible]

[illegible], und wenn mit dem Ende das Eins erst [illegible]

[illegible] Eins später d. i. jünger sein als [illegible]

[illegible] und Mitte.) Aber daraus folgt noch nicht, dafs [illegible]

[illegible] alle andern Dinge aufser ihm (τἆλλα πάντα [illegible])

[illegible] Zweideutigkeit von τἆλλα πάντα [illegible] die [illegible] des Eins mit dem Andern [illegible] und Älterwerden geleugnet. Dem folgenden [illegible] über das Jünger- und Älterwerden und das Gegenteil liegt bekanntlich der Unterschied der arithmetischen und geometrischen Progression zu Grunde. Recht sinnreich und fein werden

die Erscheinungen der geometrischen Progression in Bezug auf das Eins und das Andere dahin gedeutet, dafs das Eins immer jünger werde im Verhältnis zu den ἄλλα, ohne doch jemals jünger zu sein. Dabei kommt noch ein auf den Ausdruck πρός τι sich gründendes Sophisma in Betracht, das die Herausgeber und Erklärer, so viel ich weifs, nicht beachten. Nach der geometrischen Progression nämlich wird das Ältere jünger im Verhältnis zu dem Jüngern, niemals aber wird es jünger als das Jüngere. Für das blofse πρός τι, das er vorher brauchte, schiebt nun Plato, und das wird ihm durch die Eigentümlichkeit der griechischen Sprache besonders leicht gemacht, unvermerkt den Vergleichungsgenetiv beim Komparativ ein, wenn er 155 A sagt: τὸ μὲν νεώτερον πρεσβύτερον τοῦ πρεσβυτέρου (statt πρὸς τὸ πρεσβύτερον), τὸ δὲ πρεσβύτερον νεώτερον τοῦ νεωτέρου γίγνεται. Aus der dem Eins nach dem obigen anhaftenden Bestimmung der Zeitlichkeit, die ihm Anteil giebt an Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, ergiebt sich sodann, dafs es Prädikate hat und demnach ein Gegenstand der Erkenntnis, Meinung, Wahrnehmung u. s. w. sein kann.

Wir glauben nach dieser Prüfung auf ein weiteres Eindringen in dies dialektische Labyrinth um so eher verzichten zu dürfen, als die weiteren Irrgänge desselben das ziemlich getreue Ebenbild der geschilderten darstellen, das Mitgeteilte aber hinreichend sein dürfte, um sich über die Beschaffenheit derselben ein Urteil zu bilden.

Manchen wird überdies der hier eingeschlagene Weg überhaupt wenig am Platze erscheinen, da dem und jenem der Inhalt des Dialogs wohl für zu erhaben gilt, als dafs der ordinäre Mafsstab der Logik an ihn angelegt werden dürfte, anderen wieder bei der geringschätzigeren Ansicht, die sie von dem Werke haben, ein summarisches Urteil genügt. Indes halte ich eine ins Einzelne gehende Prüfung der Schlufsketten, wie sie im vorstehenden angestellt, für keine verlorene Mühe. Denn abgesehen von der Bedeutung, welche nach meiner Ansicht eine solche Prüfung für die Erkenntnis des Zweckes des Dialogs hat, ist es schon an sich nicht ohne Interesse, diese Spitzfindigkeiten sich etwas näher anzusehen. Sind es doch Dinge, an denen Jahrzehnte hindurch ein nicht geringer Teil des geistreichsten Volkes der Erde Gefallen fand und

[illegible] Witz übte. [illegible] nun aber in solcher Fülle vorgeführt werden, so erhält man ein recht anschauliches Bild von dem, was in einer Zeit, wo die Einsicht in die Natur des Denkens noch ungenügend war und die Logik ihrer wissenschaftlichen Gestaltung erst noch harrte, von scharfsinnigen und witzigen Köpfen dem Publikum geboten werden konnte.

Es ist ein wahres Arsenal von Erschleichungen und Sophismen, [illegible] mehr [illegible], wenn auch [illegible] [illegible] Humor behandelten. Die Täuschungen konnten aber besonders [illegible], weil es sich um einen Begriff handelt, [illegible] Reihe [illegible] Bedeutungen [illegible] Sinne [illegible] der griechischen Sprache [illegible] Gewalt [illegible]. Denn was kann [illegible] heißen. Man kann darunter verstehen [illegible] den Begriff der Einheit im Sinne der Kantischen Kategorie, [illegible] das Einzelwesen [illegible] ein Ding, welches Einheit hat. [illegible] eine Bedeutung, die durch die abstrakte Fassung des Begriffes erzeugt wird und in weiten Partieen der Untersuchung [illegible] den Zahlbegriff „Eins“ also als Schema der Größe; [illegible] in der Partie [illegible] A—[illegible] D. Endlich [illegible] die Ein- [illegible], die noch weiter ist als die [illegible] zu irgend einer Gat- [illegible] Einzeldingen [illegible], wie es Menon p. [illegible] A heißt. Diese Bedeutungen spielen in den Beweisführungen ihre Rolle. [illegible] die Sprache so viele verschiedene Gesichter [illegible] je nach dem Standpunkt der Betrachtung dem Be- [illegible] nimmt man nun dazu jene proteusartige Natur der Ver- [illegible], die ihnen zufolge ihrer Behandlung als Eigenschafts- [illegible] eigentümlich ist, so begreift man, wie ein so schillerndes [illegible] kommen konnte.

Es ist bereits oben erörtert, daß der Parmenides eine Reihe von [illegible] in der Beweisführung mit anderen Werken Platos [illegible], daß Plato also in ihnen nach seiner philosophischen [illegible] keinen Fehler erblickte; von andern wird man [illegible], daß sie vereinzelt auch hier und da in Platos [illegible], ohne daß sie geradezu als im Sinne Platos er- [illegible] zu gelten brauchten; aber einerseits erscheinen daneben zahl- [illegible], die Plato sonst nicht zu begegnende Beweisfehler, anderseits

sind hier die Fehler der ersten und zweiten Art in solcher Fülle zusammengedrängt, dafs man, wenn nicht an der Autorschaft Platos, so doch daran zweifeln mufs, ob dies ganze Gefüge von Beweisen wissenschaftlich ernst gemeint und der Ausdruck wirklicher Überzeugung ist. In manchen Partieen spricht sich ein so kecker Übermut in der Handhabung der Dialektik, ein solches Pochen auf die Allgewalt des Beweisverfahrens aus, dafs man auf das lebhafteste erinnert wird an die Worte im Philebos ὁ *πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἑκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας εὑρηκὼς θησαυρὸν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἅσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων, δεύτερον δ' ἀεὶ τὸν ἐχόμενον.* (Phil. 15 D f. 17 A. cf. Repl. VII, 539 B. Soph. 259 D.) Ich erinnere in dieser Beziehung an die Stelle 148 A ff., wo die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Einen mit dem Andern nicht etwa blofs einfach, sondern doppelt und dreifach bewiesen wird mit den kühnsten und überraschendsten Wendungen des Beweisganges. Wollte Plato, wie es doch der Fall war, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Einen mit dem Andern beweisen, warum bringt er nicht einen, und zwar möglichst einfachen Beweis? Um aus vielem noch eines herauszugreifen, so verweise ich auf jene Beweisreihe von dem Jünger- und Älterwerden, von denen das erstere ohne alle Not, wie es scheint, lediglich wegen des Paradoxen, das darin liegt, in die Prämissen mit aufgenommen wurde.

Wozu diese verwegenen dialektischen Sprünge, dieses Häufen von Sophismen auf Sophismen? Offenbar hat der Verfasser seine Freude daran, mit diesem dialektischen Brillantfeuerwerk die Augen zu blenden. Und in dieser Ansicht werden wir nur bestärkt durch Vergleichung dieser und jener Stelle mit entsprechenden Auseinandersetzungen in den andern platonischen Werken; so zeigt uns die oben schon angezogene Vergleichung von 146 A mit Theät. 181 C D, dafs, gleichviel, ob der Theätet früher oder später abgefafst ist, wenn beide Dialoge denselben Verfasser haben, derselbe sich des Sophistischen seiner Ausführung in der ersteren Stelle bewufst sein mufste. Dasselbe ist der Fall mit der Erörterung 162 D E, wo der Verfasser einmal in unmittelbarer Folge sich selbst, dann aber auch dem widerspricht, was in der oben ange-

führten Stelle des Theätet zu lesen ist. Denn nachdem er eben das ἀλλοιοῦσθαι, ἐν ταὐτῷ στρέφεσθαι und μεταβαίνειν als Arten der Bewegung hingestellt, folgert er 162 E aus dem κινεῖσθαι, dem allgemeinen Gattungsbegriff, das ἀλλοιοῦσθαι, den untergeordneten Artbegriff. Wenn er dies auch mit einer besonderen Begründung thut, so ist doch das Sophistische derselben so handgreiflich, dafs schon der alte Kommentator hinter dem Proclus bei Stallbaum Parmen. S. 1004 darauf hinzuweisen für gut fand. Auf das schlagendste erwies sich uns das Sophisma vom Jünger- und Älterwerden durch Vergleichung mit dem Charmides und der Republik als ein mutwilliges Fechterstückchen, von dem der ernste und wahre Plato sich ausdrücklich lossagte. Nicht anders stand es mit den falschen Schlüssen aus entgegengesetzten Begriffen. Ferner beachte man, dafs der Verfasser die Dialektik der Ideenlehre stellenweis geradezu verleugnet. So wird z. B. 139 D behauptet, wenn das ἕν nicht durch sich selbst ἕτερον sei, so könne es überhaupt nicht ἕτερον sein. Nach den bekannten Grundsätzen der Ideenlehre dagegen wird etwas nicht durch sich selbst schön, gut u. s. w., sondern durch den Anteil, den es an der Schönheit u. s. w. hat. Dazu kommt, dafs, während im ersten Teil die Möglichkeit der Verbindung entgegengesetzter Prädikate mit den Einzelwesen der Sinnenwelt als selbstverständlich anerkannt und nur für die Ideen selbst eine solche Verknüpfung als wunderbar hingestellt wurde, im zweiten Teil dieser Unterschied an manchen Stellen ganz verwischt erscheint. Wenn z. B. p. 146 von der Unmöglichkeit der Verbindung des ἕτερον und ταὐτὸν ἔν τινι τῶν ὄντων die Rede ist, so wäre es hier völlig willkürlich, unter dem τι τῶν ὄντων eine Hindeutung ausschliefslich auf die Ideenwelt zu finden; vielmehr ist es ebensowohl auf die Sinnenwelt zu deuten, und wo bleibt dann die Konsequenz? Ein so scharfsinniger Kopf, wie der, welcher dies ganze künstliche Gewebe von Beweisen zusammenfügte, mufste nach alle dem sich vollkommen bewufst sein, dafs er hier ein blofses Gaukelspiel trieb.[1])

---

1) Diese Thatsachen mufs Zeller übersehen haben, wenn er II, 1⁴, 652 Anm. mit Berufung auf neuere Philosophen wie Hegel, denen Ähnliches begegnet sei, behauptet, Plato sei sich des Sophistischen dieser Beweisführungen nicht bewufst. Die Thatsache, dafs ihm auch sonst hier und da ein Fehlschlufs unterläuft, würde selbst dann, wenn ein strikter Gegen-

Diese bei der Betrachtung der Beweisführung sich aufdrängende Bemerkung, dafs der Verfasser sich wissentlich in Scheingefechten bewegt, hindert mich auch, in dem gewöhnlich als 'Synthese' bezeichneten Abschnitt 155 E—157 B irgend einen lösenden Gedanken zu finden und einer der zahlreichen Deutungen beizustimmen, durch welche man, ich weifs nicht welche Weisheit, in diese Zeilen hineingeheimnifst hat. Wäre eine Lösung in ihnen zu suchen, so müfste sich in der zusammenfassenden Bemerkung am Schlufs des Ganzen eine Andeutung davon finden oder sonst irgendwo und irgendwie auf die Wichtigkeit der Stelle aufmerksam gemacht werden. Das ist aber nicht der Fall. Ich sehe also nur Folgendes darin: die in dem seienden Eins nachgewiesenen Widersprüche könnten nur dann eine Lösung finden, wenn man das Eins als ein werdendes, in beständigem Übergang befindliches annähme; aber dann würde es überhaupt verschwinden, denn das *ἐξαίφνης*, der Augenblick, als dasjenige, in dem allein sich einander widersprechende Bestimmungen vereinigen lassen, ist eben nichts; also auch diese Hoffnung auf Lösung zerrinnt uns unter den Händen. Offenbar ist dies ein Stück Eleatischer Dialektik; nur herrscht Verschiedenheit in der Anwendung. Zenon suchte, gestützt auf die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, die Unmöglichkeit der Veränderung und Bewegung darzuthun; in beiden Begriffen werden innere Widersprüche nachgewiesen. Unsere Stelle dagegen benutzt gerade die von den Eleaten in dem Begriff der Veränderung nachgewiesenen inneren Widersprüche, um das *ἕν* mit seinen Widersprüchen in diesem Gebiete unterzubringen, in diesem *ἄτοπον*, wo ihm alles Sein verloren geht, weil vor dem denkenden Verstande das *ἐξαίφνης* nicht festgehalten werden kann, sondern sich in nichts verflüchtigt. Dafs dabei überall die Zeitlichkeit als Bedingung des Seins erscheint, darf nach dem Früheren nicht Wunder nehmen. So scheint mir auch diese Gedankenreihe in ein lediglich negatives Ergebnis auszulaufen.

Wir wenden uns von der Prüfung des Einzelnen zu der Betrachtung des Ganzen zurück, um zu sehen, wie sich die Resultate der ersteren zu dem letzteren stellen. Wenn wir oben bei dem

---

beweis nicht möglich wäre, nicht hinreichen, um den dialektischen Hexensabbat, der hier aufgeführt wird, ihm als 'vollen Ernst' auf sein wissenschaftliches Konto zu setzen. Der Gegenbeweis aber liegt vor.

Überblick über die logische Gestaltung des Ganzen als eine wenigstens mögliche Lösung vorläufig die hinstellten, dafs einerseits die Schwierigkeiten im Begriffe des ἕν, anderseits die Unentbehrlichkeit dieses Begriffes für unsere Vernunft aufgewiesen werden solle, so zeigte sich doch zugleich, über welche Willkürlichkeiten im Verfahren man hinwegsehen mufste, um die Untersuchung in dem angegebenen Sinne zu deuten. Ein hypothetisches Verfahren im allgemeinen würde gewifs im Hinblick auf den im Phädon aufgestellten Kanon nichts Auffälliges haben; aber in der Weise geübt, wie hier, wo allen Regeln des gesunden Menschenverstandes zum Trotz beide Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes als unmöglich erwiesen werden, wird es zu einer Karikatur, die man Bedenken tragen mufs dem Plato als ernst gemeint zuzutrauen. Auf das Unplatonische des Verfahrens hat in überzeugender Weise Überweg hingewiesen Jahnsche Jahrb. 89, 111 ff. Aber gesetzt auch, man könnte das Verfahren als platonisch hinnehmen, so müfste in den Beweisreihen im einzelnen eine ernste Argumentation herrschen, nicht eine bewufste dialektische Spielerei, wie wir sie als vorhanden glauben erwiesen zu haben. Sind wir nun darum auch noch nicht genötigt, jener Deutung für die Erklärung des Ganzen überhaupt gar keinen Platz, auch nicht den eines untergeordneten Nebenzweckes einzuräumen, so müssen wir doch bestreiten, dafs darin die eigentliche und einzige Absicht, der Hauptzweck, den der Verfasser mit diesem Teile seines Werkes verfolgt hat, zu suchen sei.

So stehen wir denn einer endgiltigen Lösung noch so fern als möglich. Die Abweichungen, welche in Bezug auf dialektische Methode im ganzen wie im einzelnen unser Dialog von dem uns sonst als platonisch Bekannten zeigt, sind, verbunden mit dem Mangel an jedem positiven Aufschlufs wohl stark genug, um Zweifel an dem platonischen Ursprung desselben zu erwecken. Und diese Zweifel werden noch erhöht durch das eigentümliche Verhältnis des Aristoteles zu demselben, der schon durch sein Schweigen über denselben, noch mehr aber durch gewisse, bei Voraussetzung des platonischen Ursprungs schwer zu erklärende Äufserungen die Echtheit der Schrift verdächtig zu machen scheint. Dafs nun aber das erstere, das Schweigen des Aristoteles noch kein irgendwie hinreichender Grund für die Annahme der Unechtheit ist, ist oft

genug und mit Recht bemerkt worden.[1]) Selbst wenn der Inhalt des Werks als noch so bedeutend allgemein anerkannt wäre, hätten wir kein Recht, die Nicht-Erwähnung bei Aristoteles als Kriterium der Unechtheit aufzufassen; wie viel weniger hier, wo es sich um einen Dialog handelt, dessen grofse Bedeutung allererst erwiesen werden mufs. Wir brauchen uns also nur auf das zu beziehen, was Aristoteles als angeblich unvereinbar mit dem platonischen Ursprung unseres Dialogs äufsert. Es ist das einmal jener Satz in der Metaph. I, 6, 987b 13 *τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν*, sodann seine Einwürfe gegen die Ideenlehre, die im wesentlichen mit den in dem Dialog vorgetragenen übereinstimmen, namentlich sein öfter wiederholtes Argument des *τρίτος ἄνθρωπος*.

Es fragt sich, ob beide Reihen von Schwierigkeiten, die aus der Betrachtung der Schrift selbst entstammenden, wie die auf Aristoteles sich beziehenden uns nötigen, die Autorschaft Platos wirklich zu verwerfen. Wir haben demnach zu untersuchen, ob sich unter Festhaltung des platonischen Ursprungs eine einigermafsen wahrscheinliche Voraussetzung aufstellen läfst, unter der die einen wie die andern eine befriedigende Lösung finden können. Diejenige Deutung des Dialogs, die unter den Anhängern der Echtheit noch die meiste Billigung gefunden hat und die für die Prüfung eigentlich allein in Frage kommen kann, ist die Zellersche, nach welcher der zweite Teil des Parmenides den indirekten Beweis für die Inhärenz der Erscheinungen in den Ideen und damit die Lösung der Aporieen des ersten Teiles enthalten soll. Leistet sie nun in der That, was sie leisten müfste, wenn sie uns die Schrift als eine platonische erklärlich machen soll? Ich vermag, trotz des glänzenden Scharfsinnes, von dem sie zeugt, diese Frage nicht zu bejahen, wie denn Zeller selbst später in der Philosophie d. Gr. seine Ansicht wesentlich modificiert hat. Denn mag man immerhin im Hinblick auf so manches ziemlich auffallende Mifsverständnis, das dem Aristoteles in Beziehung auf die Ansichten seines Lehrers begegnet ist, sich die bei dieser Deutung unvermeidliche Zumutung

1) Es sei übrigens in Erinnerung gebracht, dafs Bonitz im Komm. z. Met. des Arist. p. 95 in der Stelle der Metaphysik p. 987^{b} 34 f. eine Beziehung auf die Stelle des Parmenides p. 144 A sieht, wo Plato alle Zahlen aus der Einheit und Zweiheit entstehen läfst.

gefallen lassen, anzunehmen, dafs dem Aristoteles der eigentliche Sinn des Dialogs vollständig verschlossen geblieben sei, so könnte derselben überzeugende Kraft doch nur dann zugestanden werden, wenn es klar erwiesen wäre, dafs es sich dabei um eine aus sonstigen Äufserungen Platos hinreichend als platonisch gesicherte Anschauungsweise handelte. Denn sonst würde man ein Wunder durch ein anderes erklären. Könnten wir auch einräumen, dafs im zweiten Teil überhaupt von der Idee als solcher und nicht vielmehr von dem Eins als blofsem Begriff die Rede wäre, könnten wir ferner einräumen, dafs unter dem ἕν das Ganze der Ideenwelt zu verstehen sei, ja könnten wir überhaupt die ganze Untersuchung als ernst gemeint hinnehmen, so erschiene uns doch immer noch erst folgender Schlufs berechtigt und zutreffend: da Plato, sei es jederzeit, sei es nur in einem gewissen Stadium seiner philosophischen Entwicklung erweislich an die Inhärenz der Erscheinungen in den Ideen glaubte, unter Voraussetzung dieser Lehre aber sich alle Schwierigkeiten des Dialogs lösen, so ist man berechtigt anzunehmen, dafs diese Lehre, allerdings nur in indirekter Begründung, der Gegenstand der Darstellung im zweiten Teile ist.

Wie steht es nun mit den beiden Prämissen? Sind sie zulässig und zutreffend oder nicht? Wenn nicht, so fällt auch der Schlufssatz. Prüfen wir zunächst die zweite, da sie von dem Urheber der angegebenen Deutung in den platonischen Studien zunächst allein verfochten wird. Also gesetzt auch, dafs die Inhärenz der Erscheinungen in den Ideen eine platonische Lehre wäre, wie stünde es dann mit der Lösung der im ersten Teile aufgeworfenen Schwierigkeiten? Dieselben sind folgende: 1) die Unmöglichkeit einerseits, dafs die Idee als Ganzes sich von sich selbst trennt und vervielfacht, anderseits, dafs sie geteilt werde. 2) Der τρίτος ἄνθρωπος. 3) Die Beziehungslosigkeit der Ideenwelt zu den Erscheinungen. Dies alles soll nach Zellers Ausführung (Plat. Stud. S. 181) in der genannten Lehre seine Erledigung finden. Aber wenn die Idee die Erscheinungen in sich befafst, so sind die letzteren Teile der ersteren; wir würden also über eine Zerteilung der Idee nicht hinauskommen und damit ist in Beziehung auf die erste Aporie schon die Antwort abgeschnitten. Es ist allerdings dieselbe Idee, die einmal rein für sich ein Gegenstand nur der göttlichen Erkenntnis, dann durch ihre Abspiegelungen in der Raumwelt der

Grund der Erscheinungen ist; aber diese Abspiegelungen inhärieren eben nicht in dem Original, sonst wären es keine Abspiegelungen. — In Bezug auf die zweite Aporie ist es allerdings richtig, dafs unter Voraussetzung dieser Lösung nicht mehr ein drittes, zwischen der Idee und den Erscheinungen Vermittelndes gefordert werden kann, aber die Dinge dieser Welt könnten dann als Einzelwesen weder wirkliche Existenz haben noch erscheinen: das erstere nicht, weil sie dann ihr Sein neben der Idee haben müfsten, das letztere nicht, weil sie dann doch einer Scheinexistenz aufser der Idee fähig sein müfsten — denn wie könnten sie sonst als eine Mehrheit gesonderter Einzelwesen erscheinen? — was der Annahme widerspricht; denn diese fordert gerade das Inwohnen der Erscheinungen in der Idee; sie fafst ausdrücklich die Dinge als 'zur Form des Nicht-Seins der Idee gehörig', also als Erscheinung oder besser Schein auf und läfst sie, insofern sie dies sind, doch in der Idee inhärieren. Oder was soll sonst unter dieser Ansicht verstanden werden? Wird sie anders genommen, so wird eben daraus die gewöhnliche Ansicht. Plato würde sich also, indem er den einen Anstofs wegräumt, einen viel gröfseren schaffen, nämlich die Unmöglichkeit der Erscheinung von Einzeldingen, von denen doch die platonische Philosophie erst zum Begriffe und zur Idee aufsteigt. Es würde dann gar nicht möglich sein, das ἓν ἐπὶ πολλῶν zu finden, weil es für die πολλά keine Stätte giebt. Und wenn drittens durch diese Lehre die Beziehungslosigkeit zwischen Erscheinung und Idee allerdings weggeräumt ist, so taucht doch die neue Frage auf, wie die Beziehung der Erscheinungen unter einander zu denken ist; denn sie könnten eben nur vermittelst der Ideen in Beziehungen zu einander treten; die Beziehung der Ideen zu einander erscheint ja aber nach 129 A f. noch als ein Problem. Ich sehe also nicht, wie Plato durch eine solche Lehre, auch wenn nicht die Haltung des Ganzen schon gegen ihr Vorhandensein in unserem Dialog zeugte, jene Aporieen beseitigt glauben konnte. Nennt man aber diese unsere Auffassungsweise der Inhärenz zu äufserlich, so ist zu erwidern, dafs ein Aufschlufs über den tieferen und eigentlichen Sinn dieser Lehre erst noch zu erwarten steht.

Wir hätten hiernach nicht nötig, noch auf eine Prüfung der ersten Prämisse des obigen Schlusses einzugehen. Da es indes nicht ohne Interesse ist, zu wissen, ob Plato diesen Gedanken,

den aus unserer Schrift als platonisch zu erweisen nach dem Gesagten ein immerhin gewagtes Unternehmen ist, überhaupt jemals gehabt und ausgesprochen hat, halten wir einige Worte darüber nicht für überflüssig. Es ist diese Ansicht so wenig als platonisch gesichert, dafs nicht nur die ausdrücklichen und oft wiederholten Versicherungen des Aristoteles, sondern auch alles, was wir von Plato über diesen Gegenstand wissen, in Widerspruch mit derselben steht. Das erstere hält nun allerdings Zeller nicht für entscheidend, da, wenn Aristoteles den *χωρισμός* dem Plato zuschreibe, dies nicht ausschliefse, dafs Plato selbst die Sache auch noch von einer andern Seite gefafst habe. Darüber läfst sich nun nicht weiter rechten, nur fragt man billig, ob es wahrscheinlich sei, dafs Plato die Sache auch gerade von der entgegengesetzten Seite gefafst habe. Was aber das letztere betrifft, die Äufserungen des Plato selbst, so kommt Zeller über den Parmenides selbst nicht recht hinaus. Was er aus andern platonischen Schriften zur Erhärtung seiner Ansicht beibringt, beschränkt sich, abgesehen von dem allgemeinen Hinweis auf die in zahlreichen Stellen wiederholte Erklärung, dafs den Dingen alle ihre Eigenschaften von den Ideen mitgeteilt seien (Phil. d. Gr. II, 1[4] 747 Anm.), auf eine Stelle des Philebus, p. 15 B und zwei der Republik (l. l. 746, 2. 3). Die erste beweist eher gegen als für die Sache. Denn was soll man davon denken, dafs Plato einen wohlbegründeten Einwurf gegen seine Ideenlehre zum zweiten Male vorbringt als ein Problem, das der Lösung harrt, ohne doch weder im Philebus eine solche zu geben, noch auf die angebliche des Parmenides zu verweisen? Denn wenn man auch, ob mit Recht, soll später erörtert werden, die Philebusstelle als ausdrückliche Zurückweisung auf den Parmenides gelten läfst, so wird doch nur die Aporie, nicht die Lösung citiert; diese wird vielmehr noch als ausstehend gekennzeichnet (cf. Schaarschmidt, S. d. pl. Schr. S. 303). Hatte Plato die Lösung wirklich in seiner Gewalt, was konnte ihn veranlassen, sie seinen Lesern hier vorzuenthalten?

Was aber die Stelle Repl. V, 476 A ff. betrifft, so sehe ich nicht, dafs sie irgend mehr für die eine als für die andere Ansicht entscheidet: denn sie bezeichnet den Gegensatz der Idee zur Erscheinung dadurch, dafs sie sagt, die Idee, an sich eines, scheine uns vieles (*πολλὰ φαίνεσθαι*), d. h. wir erblicken blofs die viel-

fachen Spiegelbilder der einen sich gleichen Idee, die wesenlos nicht in der Idee inhärieren, sondern eine leere Widerspiegelung von ihr und demnach von ihr gesondert sind. Ganz ebenso könnte ich von einem Menschen, der sich selbst meinen Augen entzieht, von dem ich aber in mehreren Spiegeln zu gleicher Zeit eine Reihe von Spiegelbildern sehe, sagen *εἷς ὢν πολλὰ φαίνεται*, und doch sind die Spiegelbilder sicher aufserhalb ihres körperhaften Originals. Besonders anschaulich tritt dies Verhältnis in der letzten Stelle, Repl. VII, 514, dem bekannten Höhlenbild hervor, welche Stelle Zeller ebenfalls für sich anführt. Der Schatten ist das Produkt einerseits des Körpers, anderseits des Sonnenlichts; so würde die sinnliche Erscheinung aufzufassen sein als bedingt einmal von der Idee — die abgespiegelt wird — und dann, wenn wir das Bild genau nehmen, von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Allerdings hat also die Erscheinung alles, was sich uns an ihr zeigt, von der Idee, aber sie ist keineswegs der Idee immanent, sondern der wesenlose Begleiter derselben; denn der Schatten sowie das Spiegelbild sind dem Körper nicht immanent.

Eine bestimmte Erklärung zu Gunsten dieser seiner angeblichen Ansicht kann ich also ebensowenig in diesen, wie in irgend welchen anderen Stellen finden. Dagegen liegt die bestimmteste Abweisung dieser Ansicht vor in einer Stelle des Timäus p. 52 A, wo es von der Idee heifst: *οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν*. Diese Erklärung läfst an Klarheit und Bündigkeit nichts zu wünschen übrig. Aus dem Vorhandensein von Stellen, die im Ausdruck unbestimmt und zweideutig sind, können wir höchstens den Schlufs ziehen, dafs sich Plato das Verhältnis der Sinnenwelt zur Ideenwelt nie zu völliger Klarheit gebracht hat. Es war dies auch ein Ding der Unmöglichkeit; denn die Grundlagen seiner Philosophie gestatteten eben keine genügende Aufhellung desselben: jeder Versuch mufste zu Widersprüchen und Wunderlichkeiten führen. Das Unbefriedigende dieser Stellung mufste Plato fühlen und es spiegelt sich wider in allen den Stellen, wo er von der Teilnahme der Dinge an der Idee redet. In allen diesen Stellen nimmt der Ausdruck etwas Bildliches an und verrät eine gewisse Unsicherheit. Wo er sich dagegen bestimmt über seine Ideenwelt ausspricht, erscheint dieselbe als abgesondert für und in sich, als selbständige Geisteswelt. Für

die Teilnahme der Dinge an den Ideen entspricht dem Geiste des platonischen Systems immer noch am meisten das Bild von der Abspiegelung der Körper an der Wand der Höhle und dies vermag ich nicht auf eine Inhärenz zu deuten. Dafs es aber bei jener Unsicherheit verblieben ist und Plato sich nicht nach der Seite der Inhärenz entschieden hat, zeigt deutlich jene Stelle des Phädo p. 100, wo er ausdrücklich die Art des Verhältnisses der Sinnenwelt zur Ideenwelt als ihm unklar dahingestellt sein läfst. So bleibt eigentlich nur unser Dialog selbst übrig als derjenige, mit dem man für diesen Gedanken argumentieren könnte. Wie wenig aber eine Deutung desselben auf eine derartige Ansicht Platos Wahrscheinlichkeit hat, geht aus allem Bisherigen hervor. Ich füge noch hinzu, dafs, gesetzt auch, die Inhärenz wäre erwiesener Mafsen eine platonische Lehre und wäre an sich geeignet, auf alle jene Zweifel eine beruhigende Antwort zu geben, der zweite Teil des Dialogs doch immer nur noch mit den gröfsten Bedenken als eine indirekte Empfehlung dieser Lehre angesehen werden könnte. Denn wäre er es, so wären wir berechtigt zu erwarten, dafs der Verfasser mit vollem wissenschaftlichen Ernst sich der für ihn so überaus wichtigen Aufgabe unterzogen hätte. Aber was finden wir statt dessen? Wissentliche Erschleichungen, Verdrehungen, Täuschungen, kurz ein logisches Blendwerk, wie es nur immer ein Eristiker der eleatischen oder megarischen Schule vorführen konnte. Wir glauben nachgewiesen zu haben, dafs es nicht der ernste und echte Plato ist, der aus dem zweiten Teil zu uns redet. Was bezweckte er nun mit all seinem Aufwand von Scharfsinn und Sophistik? Wollte er seinen Lesern Sand in die Augen streuen? Und wozu? Etwa um ihnen ein wenn auch mit noch so verwerflichen Mitteln erzieltes Resultat deutlich ausgesprochen vorzuführen? Durchaus nicht! Vielmehr um es ihrem Scharfsinn zu überlassen, selbst eine Lösung zu finden, die sich dem Forscherauge des Aristoteles entzog. Oder wollte er sein eigenes wissenschaftliches Gewissen durch einen Scheintriumph beruhigen? Es lohnt sich nicht, auf diesen Gedanken näher einzugehen.

So scheint mir, alles zusammengenommen, der Nachweis nicht geliefert zu sein, dafs Aristoteles mit seiner Auffassung nur die eine Seite der platonischen Ideenlehre zum Ausdruck bringe. Was im übrigen das Ganze dieser Ansicht von der Immanenz der Er-

scheinungen in den Ideen anlangt, so hat Ueberweg dieselbe einer umsichtigen und treffenden Kritik unterworfen in den Jahnschen Jahrb. 89, S. 97 ff.

Hätte nun Zeller Recht, wenn er Phil. d. Gr. II, 1⁴, 745 sagt, Plato könnte die im ersten Teile des Dialogs erhobenen Einwürfe gegen die Ideenlehre unmöglich selbst vortragen, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, dafs seine Lehre nicht davon getroffen werde, so würden wir für den Fall in starke Bedrängnis geraten, dafs ein äufseres Zeugnis vorläge, durch welches der platonische Ursprung des Dialogs verbürgt wird. Denn wir müfsten den Dialog nach seinem Inhalt als unplatonisch verwerfen und hätten doch ein bestimmtes Zeugnis wider uns. Ein solches Zeugnis meint Zeller l. l. p. 463, 2 im Philebus nachgewiesen zu haben, wo er in den Stellen p. 14 C f. und 15 B eine Verweisung auf den Parmenides sieht. Die erstere handelt von der Streitfrage um das Eine und Viele und führt, wie der Parmenides, den Menschen als Beispiel an. Aber warum könnte darin, wenn überhaupt eine Zurückweisung, nicht ebensowohl eine solche auf den Sophisten 251 A erkannt werden? Für die Echtheit des Parmenides beweist sie also noch nichts. Indes worin liegt die Nötigung, in der Philebusstelle überhaupt eine Zurückweisung auf eine der beiden Stellen oder auf beide zusammen[1]) zu sehen? Doch nicht darin, dafs im Philebus wie im Parmenides — und im Sophistes — gerade der Mensch als Beispiel gewählt wird? War einmal von dem Einen und Vielen die Rede und war ein Beispiel erwünscht, so war das des Menschen das nächstliegende und natürlichste, auf das man unabhängig von einander bei zwei verschiedenen Gelegenheiten ganz unwillkürlich geraten konnte. Sieht man sich vollends die Stellen näher an, so stellt sich heraus, dafs die Bestimmungen, welche im Philebus zum Belege dafür aufgeführt werden, dafs der Mensch nicht nur als ἕν, sondern auch als πολλά zu betrachten sei, weit eher noch mit der Sophistesstelle stimmen, als mit der Parmenidesstelle. Parm. 129 C nämlich wird der Mensch zum Erweis dessen,

1) So scheint es Zeller zu wollen, wenn man seine Anmerkungen 461, 2 und 463, 2 vergleicht. Aber schon aus dieser Möglichkeit der Beziehung auf im einzelnen sehr von einander abweichende Stellen zeigt sich die Unstatthaftigkeit der Annahme, es liege ein bestimmtes Citat der einen von beiden Stellen oder beider vor.

dafs er auch *πολλά* sei, zerlegt in rechte und linke Seite, vordere und hintere, obere und untere; im Philebus dagegen werden Eigenschaften aufgeführt, die den Menschen als Ganzes betreffen: *μέγαν καὶ σμικρὸν τιθέμενος καὶ βαρὺν καὶ κοῦφον τὸν αὐτὸν καὶ ἄλλα μυρία*, ganz ähnlich wie im Sophist, wo es heifst: *λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναί φαμεν κ. τ. λ.* Erst weiterhin ist im Philebus von den *μέλη καὶ μέρη* die Rede, aber da gar nicht mehr mit specieller Beziehung auf den Menschen. Wir könnten uns ferner durch die Philebusstelle vielleicht mit gröfserem Recht als auf den Parmenides auf den Phädo zurückgewiesen glauben, wo p. 102 C gezeigt wird, dafs ὁ *Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι* im Gegensatz zu der Einheit der Idee. Die Zerlegung endlich des *ἄνθρωπος*, die im Parmenides vorgenommen wird, hat auch einige Ähnlichkeit mit derjenigen Zergliederung desselben, welche Repl. 436 C vorgenommen wird. Dies alles nur um zu zeigen, wie viel Ursache man hat, in der Annahme von Citaten in diesem Falle behutsam zu sein. Auf die Wahl dieses Beispiels im Philebus ist also kein Gewicht zu legen und wenn nichts anderes, so würde der Umstand, dafs der Mensch dort nicht als Beispiel gewählt ist, mich z. B. nicht abhalten, auch die Stelle Repl. 525 A *ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος* als Rückweisung auf den Parmenides zu deuten. Und was die andere Stelle betrifft, so wäre es doch sonderbar, dafs, gesetzt, es läge eine Hinweisung auf den Parmenides vor, von den in dem letzteren Dialog erwähnten Schwierigkeiten der Ideenlehre blofs die eine genannt wird, während die andern, ebenso wichtigen, unberücksichtigt bleiben. Ebendarum kann ich auch der Verbindung beider Dinge kein beweisendes Gewicht zuschreiben.

Dies Zeugnis könnte uns also nicht hindern, den Dialog als unplatonisch zu verwerfen. Sollte daher die Autorschaft Platos nur unter Annahme der obigen Deutung denkbar sein, so würde ich mich nicht bedenken, ihn preiszugeben. Nicht minder würde ich in das verwerfende Urteil einstimmen, wenn, um als platonisch zu gelten, der Dialog wirklich alle erhobenen Schwierigkeiten lösen müfste. Indes damit hat es eben keine Not. Denn einen solchen

Kanon aufzustellen und zu rechtfertigen, dürfte angesichts der schriftstellerischen Eigentümlichkeit Platos einigermafsen schwer fallen. Anders verhält es sich allerdings mit der Einheit des Werkes. Zwei gänzlich auseinanderfallende Untersuchungen, nur äufserlich aneinander gereiht, deren erste noch dazu in Aufstellung von Schwierigkeiten und Fragen besteht, würden einen Mangel an künstlerischer Durchbildung nicht blofs, sondern an Verständnis für das Wesen schriftstellerischer Leistungen überhaupt bekunden, wie er sich mit der ganzen Art Platos und insbesondere mit seinen im Phädrus entwickelten Grundsätzen nicht in Einklang bringen lassen würde. Aber läfst sich nicht vielleicht eine Einheit des Werkes denken auch ohne offene oder verdeckte Lösung der im ersten Teil erhobenen Einwürfe? Das Material zu einem Versuch, auf diesem Wege eine Einheit nachzuweisen, dürfte zum Teil bereits vorhanden sein; es gilt, wie ich glaube, schon längst aufgestellte Ansichten zu ergänzen und mit dem bisher Ermittelten zu kombinieren.

Ich kann so wenig, wie andere, die Ansicht Stallbaums von der Bedeutung des zweiten Teils des Parmenides mir aneignen; um so beachtenswerter scheint mir, was er über den ersten Teil in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Parmenides S. 57 f. 65 f. sagt, so wenig auch Ribbing, Genet. Darst. d. plat. Id. S. 237 Anm. sich damit einverstanden erklären kann. Stallbaum nämlich hält diese Schwierigkeiten für Einwürfe, welche dem Plato von der ihm am nächsten stehenden sokratischen Schule, von der megarischen, gemacht worden seien. Ich halte das nicht nur für durchaus möglich, sondern auch für wahrscheinlich. Meine Gründe sind folgende: Die Megariker hielten mit Zähigkeit an dem starren Einheitsbegriff der Eleaten fest; sie waren es vor allen, die im Anschlufs an die Eleaten den Streit um das Eine und Viele betrieben, sie waren es, die auf den Bahnen zenonischer Dialektik weiter wandelten. Sie hatten zwar mit Plato einen gemeinsamen Ausgangspunkt ihres Philosophems in der sokratischen Lehre vom selbständigen Wert des Guten und stimmten auch in der Annahme einer übersinnlichen Welt, ja vielleicht, wenn die viel besprochene Partie des Sophistes auf die Megariker zu deuten ist, in der Annahme einer Ideenwelt mit ihm überein; aber sie blieben doch immer einseitige Eleaten und selbst ihre Ideen, wenn sie solche

anerkannt haben, sind doch sehr abweichend von den platonischen Ideen starre und leblose Wesenheiten, völlig abgeschlossen wie gegen einander so gegen die Sinnenwelt.[1]) Je näher sich Platos eigene Ansichten mit der Lehre dieser Schule berührten, um so mehr mufste das Bedürfnis einer Auseinandersetzung hervortreten. Und je mehr Plato gewifs im persönlichen Verkehr über die Differenzen des beiderseitigen Standpunktes verhandelt hat, je streitfertiger ferner die Megariker sich zeigten, um so glaublicher mufs es erscheinen, dafs jene scharfsinnigen Bemerkungen gegen die platonische Ideenlehre von ihnen ausgegangen, von Plato aufgenommen und in der uns vorliegenden Weise formuliert worden sind. Eine willkommene Bestätigung findet diese Ansicht[2]) in dem von Bäumker (Rhein. Mus. XXXIV, 82) geführten Nachweis, dafs der Sophist Polyxenus, ein Schüler des Megarikers Bryso, Zeitgenosse und Gegner Platos, sich des Arguments vom *τρίτος ἄνθρωπος* (Parm. 132 A f.) gegen Plato bedient hat.[3]) Bestärkt werde ich ferner in meiner Meinung einmal dadurch, dafs in dem ersten Teil die Notwendigkeit der Annahme einer Ideenwelt überhaupt gar nicht weiter beanstandet, vielmehr von Parmenides ebenso anerkannt wird wie von Sokrates selbst und dafs alle Zweifel sich nur gegen das Verhältnis derselben zur Sinnenwelt richten. Sodann dadurch, dafs immer wieder mit besonderem Nachdruck die Annahme in sich selbständiger und gesonderter Ideen für jede einzelne Klasse der Dinge hervorgehoben wird; so 133 C *ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν αὐτοῦ ἑκάστου οὐσίαν τίθεται.* 135 A *εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος.* 135 C *μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι* u. a. Dahin rechne ich auch 133 B *εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων αἰεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις*, für welche Stelle mir trotz der Einwendungen von Th. C. Schmidt in seiner Ausgabe des Dialogs die Heindorfsche Konstruktion und die dadurch bedingte Auf-

1) Vielleicht verdankt die Ideenlehre der Megariker ihren Ursprung erst der Polemik Platos als ein freilich sehr unzureichendes Zugeständnis an dessen Kritik. Vgl. die nächste Abhandlung.

2) Auch Zeller bekennt sich neuerdings zu dieser Ansicht l. l. p. 259, 1.

3) Diese wertvolle Abhandlung Bäumkers ist mir erst nach dem ersten Druck meiner Abhandlung bekannt geworden.

fassungsweise als die allein richtige erscheint. Alle diese Stellen mit ihrer scharfen Hervorhebung der Sonderung der Ideenwelt in ebenso viele für sich bestehende Wesenheiten, als es Klassen der irdischen Dinge giebt, sowie die verfängliche Frage des Parmenides, ob es denn auch Ideen des Haares und des Schmutzes u. s. w. gebe, scheinen mir gerade den Gegensatz der platonischen Ideenlehre gegen die megarische Auffassung des Übersinnlichen anzudeuten.

Trifft dies zu, würde der zweite Teil einfach als eine polemische Abwehr der genannten Angriffe aufzufassen sein in der Weise, dafs Plato mit den eigenen Waffen der zenonisch-megarischen Dialektik die Unhaltbarkeit des eleatisch-megarischen Einheitsbegriffes darlegte. Aber wo bleibt dann die Einheit des Werkes? Ich sehe die Sache folgendermafsen an: eine Polemik zwischen befreundeten Schulen, die für ihre Spekulationen einen gemeinsamen Ausgangspunkt hatten, wie sie auch eine Strecke Weges zusammen wanderten, braucht nicht eine völlige Lösung erhobener Bedenken zu bringen — wobei es noch ganz unentschieden bleibt, ob Plato damals in der Lage war eine solche zu geben oder nicht — sondern sie kann ihr Ziel zunächst darin finden, den schwerwiegenden Einwürfen gegen die eigene Lehre mit noch schwerwiegenderen gegen die andere zu antworten. Man könnte sogar in den Worten der Einleitung 128 D, wo Zeno von seiner Schrift sagt: *ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταὐτὰ καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, ἡ εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι*, einen ironischen Hinweis auf die Bedeutung der eigenen, ganz im zenonischen Geiste gehaltenen Untersuchung finden, wie denn die vorhergehenden Worte 'meine Schrift will gar nicht so ernst und grofsartig auftreten, als wäre sie wirklich in der von dir angegebenen Absicht geschrieben, wollte aber den Leuten diesen ihren Zweck verbergen und dieselben glauben machen, als führe sie noch etwas ganz Besonderes im Schilde' (*οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα, ὥστε ἅπερ σὺ λέγεις διανοηθὲν γραφῆναι, τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἐπικρυπτόμενον ὥς τι μέγα διαπραττόμενον*) geradezu als Motto für unsern ganzen Dialog benutzt werden könnten. Ganz dem entsprechend wird die Untersuchung des zweiten Teiles p. 137 B 'ein mühevolles Spiel' *πραγματώδης παιδιά* genannt.

Wenn wir im allgemeinen, konnte Plato sagen, über die Notwendigkeit eines übersinnlichen Seins einverstanden sind, der Ansichten von einem solchen Übersinnlichen aber mehrere möglich sind, und zwar keine ganz frei von Schwierigkeiten, so fragt es sich zunächst, auf welcher Seite die gröfseren Bedenken sich finden. Alle Einwürfe, die ihr mir macht, kann ich euch in verstärktem Mafse und mit neuen vermehrt zurückgeben. Dafs er dies nun in sophistischer Weise thut, würde sich aus dem polemischen Zweck des Ganzen, so lange wir an Plato als dem Verfasser festhalten, auf das beste nicht nur begreifen lassen, sondern als um so wirksamer anerkannt werden müssen, als darin zugleich eine meisterhafte Persiflage der eleatisch-megarischen Dialektik liegt, wie sie eben nur ein so scharfsinniger Kopf wie Plato zustande bringen konnte. Durch alle dialektischen Spielereien sieht man doch soviel durch, dafs ihm eine gerade und ehrliche Widerlegung der eleatisch-megarischen Einseitigkeiten, wenn sie in seiner Absicht gelegen hätte, recht wohl gelungen wäre; denn das Material dazu ist in dem Vorhandenen gegeben. Nur würde dann das Salz fehlen, mit dem die Behandlung des Problems in unserem Dialog gewürzt ist.

Dafs sich der Verfasser aber nicht mit einer allgemeinen Polemik begnügt, sondern bestimmt dabei die Einwürfe des ersten Teils und damit also die Einheit des Werks im Auge behält, zeigt sich aus einer Vergleichung gewisser Partien des zweiten Teils mit den Aporien des ersten. So entsprechen der ersten Aporie die Widersprüche, welche 144 C in dem ἕν nachgewiesen werden, insofern es, unfähig an vielen Stellen zugleich als Ganzes zu sein, in ebensoviel Teile geteilt sein mufs, als das Sein; namentlich sind in Bezug auf diesen ersten Punkt noch zu vergleichen die Stellen 131 C f. und 149 E — 150 C, die Widersprüche nämlich, die sich aus der Teilnahme an der Gröfse und Kleinheit dort für die Idee, hier für das eleatische Eins ergeben. Wie 131 D die Sinnlosigkeit herauskommt, dafs 'das Kleine selbst gröfser wird und dasjenige, welchem der von dem Kleinen hinweggenommene Teil hinzugefügt wird, durch denselben kleiner und nicht gröfser als zuvor werden soll', so wird im zweiten Teil für das Eins der Widerspruch nachgewiesen, dafs die Kleinheit dem Eins entweder gleich oder gar gröfser sein müsse als dasselbe und dafs sie so die

Rolle der Gröfse und Gleichheit und nicht ihre eigene spiele. Der Parallelismus liegt auf der Hand.

Auf den zweiten Einwand aber, nach welchem die Ideenlehre einen *regressus in infinitum* zur Folge haben soll, antwortet deutlich der Eingang der Antithesis 142 B ff. mit dem Nachweis der Notwendigkeit einer fortgesetzten Zweiteilung des Eins, also eines *progressus in infinitum.* Auf der einen Seite unendliches Aufsteigen von dem Geteilten zur Einheit, auf der andern unendliches Absteigen von der Einheit zu dem Geteilten. Dem dritten Einwand endlich, der von der Unmöglichkeit der Beziehung der Erscheinung zur Idee hergenommen ist, würden als Antwort entsprechen alle die Widersprüche, die sich in Rücksicht des Verhältnisses des Einen zu den *ἄλλα* ergeben.

Nach alledem erscheint mir die Annahme, dafs wir in dem Parmenides eine polemische Auseinandersetzung mit der megarischen Schule vor uns haben, nicht ungereimt; sie giebt dem Werk seine Einheit und hat nichts, was mit Platos Namen nicht vereinbar wäre. Ob nun dem Plato auf die im ersten Teil angeregten Fragen schon eine befriedigende Lösung zu Gebote stand, läfst sich aus dem Dialog nicht erkennen. Will man neben jenem polemischen Zweck noch irgend einen positiven Gedanken in dem Werke suchen, so kann es, alle willkürlichen Deutungen beiseite gesetzt, höchstens der oben angedeutete sein, dafs der Begriff des Einen ohne den des Vielen nicht denkbar ist, dafs beide notwendige und zusammengehörige Stammbegriffe unserer Vernunft sind. So wenig darin, wie sich bereits gezeigt, der Hauptzweck des Ganzen gefunden werden kann, so wahrscheinlich ist es, dafs dieser Gedanke im Hintergrunde der Darstellung steht, gewissermafsen die weifse Fläche bildet, auf der alle die Trugbilder einer sophistischen Beweisführung an uns vorüberziehen. Lassen wir diesen Gedanken nun gelten, so bezieht er sich doch nur auf den Begriff, nicht auf die Idee. Wir würden also in ihm nur die Andeutung für die richtige Behandlung des Problems, noch lange nicht die Lösung selbst haben.

Wenn also unser Dialog es mindestens noch zweifelhaft erscheinen läfst, ob Plato eine Lösung in seiner Gewalt gehabt habe, so zeigt der gewifs spätere Philebus, dafs dies, wenigstens zum Teil, nicht der Fall gewesen ist; da wird nämlich der erste Einwurf unseres Dialogs gegen die Ideenlehre abermals erhoben, ohne dafs

wir eine bestimmte Antwort erhielten; denn die ganz allgemeine Hinweisung auf die Dialektik als Mittel der Lösung kann nicht als eine solche betrachtet werden. Ebenso zeigt die oben angeführte Stelle des Phädo p. 100 D, dafs Plato zur Zeit ihrer Abfassung noch zu keiner befriedigenden Entscheidung gekommen war. Vielleicht ist er mit der Zeit über den einen oder andern der Einwürfe, wie es mir namentlich für den zweiten aus gleich nachher zu entwickelnden Gründen wahrscheinlich ist, hinweggekommen. Aber sollte dies auch nicht der Fall gewesen sein, seiner Grundüberzeugung brauchte er darum nicht untreu zu werden. Etwas anderes ist das Ganze einer philosophischen Weltansicht, etwas anderes ihre dialektische Begründung. Plato war, wie die meisten grofsen Philosophen, gewifs weit eher im Besitz seiner Welt- und Lebensansicht, als er imstande war, sie durch systematische Beweise wissenschaftlich zu rechtfertigen und gegen alle Zweifel sicher zu stellen. Es ist mit den Sachen der reinen Einsicht nicht anders, als in jedem Gebiet der Erfahrungswissenschaften: die Entdeckung mufs der Erklärung des Entdeckten vorausgehen. Aus dem Leben und dem Zeitgeist bildet sich dem Denker seine philosophische Gesamtansicht; sie stellt sich seinem Blicke zuerst dar und ist ihm zur feststehenden Überzeugung geworden, ehe er imstande ist, sie vollständig zu begründen; erst wenn er im Besitze derselben ist, greift er zu den Waffen der Dialektik, um sie zu rechtfertigen und zu verteidigen. Und wenn bei irgend einem Philosophen, so trifft dies bei Plato zu.

Schon frühzeitig ergriff Plato ganz richtig den Unterschied der ewigen Wahrheit und einer nur unvollkommenen menschlichen Vorstellungsweise; die Ideen sind die ewig wahren Wesen selbst, von denen als Urbildern in der Erscheinung für den Menschen nur unvollständige Abbilder vorhanden sind, die sich zum Wesen selbst nur wie das Bild im Spiegel zum wirklichen Körper verhalten. Wenn er aber nun die wahre Wesenheit, die Welt der Ideen in den Begriffen findet, so verwickelt er sich eben damit in alle die Widersprüche, Fehler und Unzulänglichkeiten, die seiner Dialektik anhaften. Er erkannte, wie nach ihm Kant, die Unvollkommenheit und Nichtigkeit der Erscheinungswelt an, aber die Ideen, in denen er das wahre Wesen der Dinge sah, sind nicht die Kantischen, sondern die Correlate der Begriffe; er meinte also mit der blofsen

Denkform des Allgemeinen und Notwendigen sich schon zum wahren Wesen der Dinge, zur ewigen Wahrheit erhoben zu haben. So richtig und grofsartig der Grundgedanke seiner Philosophie ist, so unvollkommen mufste sich danach seine Dialektik gestalten. Aber wenn dieselbe sich nicht als vermögend erwies, allen Einwürfen gegen seine Überzeugungen zu begegnen, wie sie wohl schon bald, und namentlich von den Megarikern erhoben wurden, so war das, auch für einen Plato, noch kein hinreichender Grund, seine Weltansicht selbst aufzugeben. Diese steht ihm vielmehr so unerschütterlich fest, dafs, wenn seine Dialektik noch nicht leistete, was sie sollte, er sich nur aufgefordert fühlen konnte, seine Bemühungen in dieser Hinsicht zu verdoppeln, in dem Bewufstsein, dafs er mit seiner dialektischen Methode nicht eher auf dem richtigen Wege sei, als bis sie zur völligen Sicherstellung seiner Grundansicht hinreichte. Plato verweist wiederholt auf die Dialektik auch in solchen Fragen, wo wir eben von dieser seiner Dialektik eine Lösung bei ihm vergebens suchen. Darin zeigt sich, dafs er der Dialektik die Aufgabe stellt, Mittel und Wege zu finden, um seinen obersten Überzeugungen den festen logischen Unterbau zu geben; die Dialektik mufs sich seiner philosophischen Gesamtansicht unterordnen, nicht diese letztere der Dialektik. Mag die Dialektik auch versagen, die philosophische Grundansicht bleibt doch unerschüttert. Wie schön sagt er in diesem Sinne in eben jener Stelle des Phädon 100 D: *τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία κ. τ. λ.* Er hält also selbst auf die Gefahr hin, den Vorwurf der Thorheit auf sich zu laden, den Glauben an seine Ideenwelt, von der alle Realität herstammt, fest.

Ich kann also nicht zugeben, dafs Einwürfe, wie sie im ersten Teil des Parmenides uns entgegentreten, wirklich für Plato so 'grundstürzende' Bedeutung gehabt hätten, wie sie Ueberweg ihnen zuschreiben will. Was wollen diese Einwürfe gegenüber einer Überzeugung, die sich dem bedeutendsten philosophischen Kopf des Altertums als das notwendige Resultat aller bisherigen philosophischen Geistesarbeit ergeben hatte? Konnten sie ihm eine Weltansicht rauben, die, indem sie die Einseitigkeiten aller bisherigen Philosopheme vermied, eine höhere Einheit aufstellte, in der sich die Gegensätze der früheren Schulen ausglichen? Konnte er

nicht allen Bedenken antworten, so verzweifelte er darum nicht, dafs neue dialektische Versuche von besserem Erfolge gekrönt sein möchten als die bisherigen. Denn diese Dialektik war ihm ja nichts weniger als ein starres Einmaleins, vielmehr eine sehr bildsame Methode, die von immer gesicherteren Annahmen ausgehend sich schliefslich doch zu dem Richtigen durchfinden konnte.

In diesem Vertrauen auf die Richtigkeit seiner Weltansicht einerseits und auf ein späteres Gelingen seiner dialektischen Bemühungen anderseits mochte Plato ziemlich gelassen den Einwänden seiner Gegner gegenüberstehen und sich durch sie um so weniger beunruhigt fühlen, als die eigenen Voraussetzungen dieser Philosophen viel bedeutendere Blöfsen und Angriffspunkte boten, als die seinigen. Welche endlosen Streitereien mögen im 4. Jahrhundert zwischen den Philosophenschulen stattgehabt haben und wie oft wird in Ermangelung hinreichender Argumente zur Rechtfertigung der eigenen Lehre das Verteidigungsmittel in dem Nachweis gröfserer Absurditäten in den Ansichten und Voraussetzungen der Gegner bestanden haben. Und so auch weiter in der Geschichte der Philosophie: die platonischen Ansichten haben fortgelebt und ihre scholastischen Erneuerer, die Verfechter des Realismus der Universalien, sehen sich ganz ähnlichen Angriffen ausgesetzt, wie sie uns im Parmenides gegen Plato gerichtet entgegentreten. Aber so wenig auch ein Wilhelm von Champeaux gegen den spottenden Einwurf des Abälard, der so ziemlich mit unserem ersten Einwurf zusammentrifft *(si tota essentia humana inest in unoquoque homine sequitur: Petrum esse essentialiter Joannem et vice versa. Imo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana in Joanne est; sequitur etiam, Joannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro),* sich zurecht zu finden wufste, so wenig wurde er doch dadurch zum Nominalismus bekehrt. So meine ich denn, dafs Plato zwar sich bemüht haben mag, die Argumente zu entkräften, von dem Gelingen oder Mifslingen dieser Bemühungen aber keineswegs die Haltbarkeit seiner höchsten Überzeugungen abhängig machte. Auch mochten diejenigen Einwürfe, die auf den *τρίτος ἄνθρωπος* hinauslaufen, für Plato in eben dem Mafse an Kraft verlieren, als ihm die gemeine Wirklichkeit der Dinge gegen die Idee zurücktrat. Es waren dann nicht mehr zwei gleichberechtigte Einzelwesen, die neben einander standen; das schattenhafte

Einzelding der Erscheinungswelt war nichts weniger als gleichartig der wesenhaften Idee, die nichts weiter über sich duldet; denn nur über gleichartigen Individuen mochte er sich später die Notwendigkeit eines urbildlichen Dritten denken. Das scheint mir u. a. hervorzugehen aus der Stelle Repl. X, 597 B. Diese Stelle ist doch weiter nichts als eine Variation auf den *τρίτος ἄνθρωπος*. Sie kann als eine Art Antwort auf den zweiten Einwurf betrachtet werden, denn sie zeigt, wie Plato in der Ungleichartigkeit der Idee und der ihr nachgebildeten Dinge die Ungültigkeit des Einwurfs gegen seine Lehre erkannte. Die *κλίνη* und zwar *ἐκείνη ὃ ἐστι κλίνη* hat Gott selbst gemacht und nur diese eine. Gäbe es zwei von Gott gebildete Betten, so müfste über ihnen wieder eines — ein drittes — angenommen werden. Also die Berechtigung des Einwurfs im allgemeinen erkennt Plato damit an; aber ihm ist das von Gott gebildete Bett etwas specifisch anderes, als das sichtbare; für ihr Verhältnis unter einander hat die Forderung eines dritten, über ihnen stehenden, die bei zwei von Gott geschaffenen berechtigt wäre, keinen Sinn; er berührt sie deshalb gar nicht. Es blieb ihm von den Einwürfen vielleicht nur derjenige wirklich stehen, der im Philebus wiederkehrt.

Nach alledem scheint Plato nicht der Ansicht gewesen zu sein, dafs vor diesen Einwänden der Glanz seiner Lehre verblassen müfste. Erst die zusammenhängende Kritik des Aristoteles, der auf durchaus platonischer Grundlage unter Berücksichtigung und Vermeidung der Mängel und Schwächen in dem System seines Lehrers einen durchgreifenden Umbau des Lehrgebäudes vornahm, konnte und mufste jenen Einwürfen ein entscheidendes Gewicht geben. Das aber liegt schon über Platos Zeit hinaus. Denn so wahrscheinlich es ist, dafs Aristoteles schon im persönlichen Verkehr mit seinem Lehrer manchem Bedenken gegen dessen Lehre Ausdruck gab, so wenig glaublich ist es, dafs er schon frühzeitig eine so erschöpfende Kritik an dessen Lehre geübt habe, wie sie uns in seinen Schriften entgegentritt; vielmehr gewannen ihm wohl die Einwürfe gegen die Ideenlehre erst Hand in Hand mit der Ausbildung des eigenen Systems ihre volle Bedeutung. Er mufste die Kritik in eben dem Mafse schärfer hervorkehren, als sich seine eigene Lehre selbständig ausbildete. Nur im Zusammenhange mit einem so festgeschlossenen und aus der platonischen Lehre selbst hervorgewachsenen System,

wie es Aristoteles schuf, hätten die Einwände gegen Platos Ideenlehre vielleicht für dessen eigenen Standpunkt von Bedeutung werden können. Es ist vielfach geltend gemacht worden, dafs Aristoteles dem Vorwurfe des Plagiats kaum entgehen könne, wenn man die Echtheit des Parmenides zugebe, da er seine Einwürfe ohne Angabe einer Quelle vorträgt; aber abgesehen davon, dafs dies auch die Athetese des Philebus zur Folge haben würde, kommt es doch vor allem darauf an, ob Aristoteles das Verdienst der Auffindung ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt; da er dies nicht thut, kann auch von einem Plagiat in keinem Falle die Rede sein. Es kam ihm darauf an, alle begründeten Bedenken, die sich gegen die Ideenlehre überhaupt aufstellen liefsen, zusammenzufassen und fand er dergleichen bereits vor, warum sollte er sie nicht in *suum usum* verwenden? Die einzige Schwierigkeit aber, nämlich die, dafs, falls Plato selbst der Urheber der Einwände im Parmenides wäre, das Schweigen darüber sowie über den Parmenides überhaupt zwar kein Plagiat involviren, aber doch befremdend sein würde, fällt mit unserer obigen Annahme, dafs diese Aporien von den Megarikern herrühren, weg. Aristoteles nahm dann in Bezug auf einige Punkte seiner Kritik nur wieder auf, was — nicht Plato — sondern andere gegen Platos Lehre ins Feld geführt hatten. Dafs aber die oben angeführten Worte der Metaph. I, 6, 987. b 13 kein irgendwie genügender Beweis gegen den platonischen Ursprung des Dialogs sind, haben schon Deuschle und Susemihl J. J. 85, 694 f. dargethan.

Es fragt sich weiter, ob die Einkleidung des Dialogs mit dem ihm hier beigelegten Zweck in Einklang steht. Dieselbe ist für keine Annahme ganz frei von Schwierigkeiten; für die hier vorgetragene sind die Bedenken, wie mir scheint, um nichts gröfser, als für irgend welche andere. Wenn Plato dem ehrwürdigen und von ihm hochgeachteten Haupt der eleatischen Schule die Aufgabe zuweist, den eigenen Einheitsbegriff mit den Waffen der sophistischen, zenonisch-megarischen Dialektik zu nichte zu machen und so eine Art Selbstmord zu vollführen, während er denselben Parmenides im ersten Teil die Notwendigkeit der Ideenlehre für alle wissenschaftliche Erkenntnis so nachdrücklich betonen läfst (135 C), so kann man wohl ohne Willkürlichkeit der Deutung in der Wahl des Hauptsprechers und der ihm zugeteilten Rolle den Hinweis darauf erkennen, dafs das starre Festhalten an dem einseitigen Standpunkt

der Einheitslehre verbunden mit den Spitzfindigkeiten der zenonisch-megarischen Dialektik, weit entfernt, die wahre Fortsetzung und Erfüllung des parmenideischen Grundgedankens zu sein, vielmehr zu einer Selbstzersetzung der eigenen Lehre führen mufs, dafs also nicht bei Zeno und den Megarikern, sondern in der platonischen Ideenlehre die wissenschaftliche Vollendung dessen zu suchen sei, was Parmenides gewollt habe. Parmenides selbst würde — so etwa redet die Scenerie zu uns — sich zu der platonischen Ideenlehre als der richtigen Weiterbildung seines Grundgedankens von dem nur denkbaren Sein bekannt haben.

Sehen wir so im allgemeinen die Möglichkeit des platonischen Ursprungs unseres Dialogs gesichert, so dürfte es zum Schlufs nicht unangemessen sein, daran zu erinnern, dafs auch in manchen Einzelheiten sich Anklänge an die uns aus den sonstigen Schriften Platos bekannte Art desselben finden und zwar in einer Weise, dafs sie durchaus den Eindruck des Ungesuchten machen. Dieselben sind sorgfältig zusammengestellt von Neumann in der Abhandlung *De Platonico quem vocant Parmenide* Berlin 1863, p. 55 ff., und sie liefsen sich wohl noch um diese und jene Kleinigkeit vermehren, wie z. B. Parm. 143 D *ὢ δ' ἂν δύο ἦτον, ἔστι τις μηχανὴ μὴ οὐχ ἑκάτερον αὐτοῖν ἓν εἶναι*; verglichen mit Repl. 476 A *οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον*; ebenso Repl. 524 B. Indes bemerkt Neumann selbst sehr richtig, dafs solche Anklänge gar nichts beweisen würden, wenn nicht in anderen Dialogen Plato über gewisse im Parmenides berührte Einzelheiten hinausführte, wie er z. B. Parm. 130 C mit Tim. 51 B ff. vergleicht. Mehr ins Gewicht zu fallen scheint mir aber die Übereinstimmung in solchen Punkten, die versteckter liegen und die weder ein eigentlicher Fälscher noch ein späterer Platoniker so leicht herausgefunden haben dürfte. Ich meine namentlich die oben besprochene Gleichheit der Anschauungsweise in Bezug auf die Anwendbarkeit des Begriffs *ἕτερον* auf Begriffe, die im allgemein bejahenden Urteil verbunden werden können.

Die Bedeutung, die wir dem Dialog beilegen, hält uns nun auch ab, die Stellung, welche Zeller demselben in der Reihe der platonischen Schriften anweist, als richtig anzuerkennen. Charakter und Tendenz des Ganzen sprechen entschieden für eine verhältnismäfsig frühzeitige Abfassung, und was speciell das Verhältnis zum

Theätet und Sophistes anlangt, das hier vor allem in Betracht kommt, so scheint mir Schleiermachers Ansicht trotz Zellers Einwendungen noch immer am meisten für sich zu haben. Was mich bestimmt, an der Schleiermacherschen Auffassung festzuhalten, ist folgendes: Zeller selbst giebt in seinem zweiten Aufsatz über den Parmenides in der 1. Aufl. der Ph. d. Gr. S. 359 f. zu, dafs es sich im zweiten Teile um das parmenideische Eins handle, allerdings nicht im Sinne einer reinen Widerlegung, sondern einer Erweiterung und Fortbildung zur platonischen Ideenlehre; indes so viel bleibt doch immer stehen, dafs wir hier eine kritische Auseinandersetzung mit den Eleaten und den Anhängern der eleatischen Einslehre, also auch den Megarikern vor uns haben. Wie dieselbe im Einzelnen beschaffen ist, ist oben dargelegt. Mufs sich nun nicht jedem die Frage aufdrängen: ist es denkbar, dafs Plato nach der ruhigen, überlegenen und gereiften Kritik, die er im Sophistes an dem eleatischen wie an allen andern Systemen geübt hat, dieses Bravourstück der Eristik, das so recht im Stile der *περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων* (Soph. 216 B) abgefafst ist, nachgebracht habe? Das Treffende dieser Kritik im Dialog Parmenides findet sich auch im Sophistes, das Sophistische ist in dem letzteren weggelassen. Und noch mehr. Nach dem Sophistes verfafst, müfste der Parmenides geradezu als eine Verleugnung des eigenen wissenschaftlichen Standpunktes, wie er sich im ersteren kundgiebt, erscheinen. Man erinnere sich z. B. der Worte Soph. 259 C: 'Sollte einer seine Freude daran haben, die Beweise bald nach der einen bald nach der andern Seite zu zerren, als hätte er etwas Schwieriges ausgedacht, dann ist sein Bemühen der Mühe nicht wert gewesen. Denn diese Erfindung ist weder geistreich noch schwierig, jenes aber ist ebenso schön als schwierig zugleich, dafs man sich lossagt von solchem Verfahren, dagegen imstande ist genau im Einzelnen dem Vorgetragenen zu folgen, wenn einer etwas, was verschieden ist, irgendwie als identisch und etwas, was identisch ist, als verschieden bezeichnet in jener Beziehung und nach Mafsgabe der Beschaffenheit, die er dem einen von beiden beilegt. Dagegen das Identische irgendwie als verschieden darzustellen, das Verschiedene als identisch, das Grofse als klein und das Ähnliche als unähnlich, und so seine Freude daran haben, stets in der Untersuchung das Widersprechende vorzubringen, das ist keine wahrhafte Forschung und

nur ein Beweis, dafs sie frisch ausgeheckt ist von Einem, der eben erst das Seiende zu betasten sucht.' Und nun gehe man mit ruhigem Blut, ohne mystische Vorurteile, an die Lektüre des zweiten Teiles des Parmenides; dann wird man nicht anders können als Grote beipflichten, dafs Plato selbst hier dem im Sophistes so scharf gebrandmarkten Verfahren huldige.

Demnach meine ich, man würde dem Plato sehr Unrecht thun, wenn man die schillernden Ausführungen des Parmenides für ein späteres Geistesprodukt ausgeben wollte, als die besonnene Darstellung des Sophistes, zumal der letztere weit über den Parmenides hinausführt. Denn der Parmenides, weit entfernt gerade an dem Punkt einzusetzen, wo der Sophist aufhört, wie Ribbing und andere wollen, stellt im Gegenteil ohne Lösung noch als ein schwieriges, kaum zu lösendes Problem hin, was im Sophistes ausführlich und klar erörtert ist: die Verbindung der Ideen unter einander und ihre Unterscheidung. Denn dafs unter den *γένη* in dem betreffenden Abschnitt des Sophistes nichts anderes als die Ideen selbst zu verstehen sind, wird nach den überzeugenden Ausführungen von Bonitz in den Plat. Stud. 2. Aufl. S. 195 f. kaum noch bestritten werden können. Wie will man mit dieser im Sophistes dargestellten *κοινωνία τῶν γενῶν*, falls dieser wirklich dem Parmenides vorausgegangen ist, die Worte des Parmenides 129 E vereinigen: *ἐάν τις ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγε θαυμαστῶς κ. τ. λ.*? Hätte dann wirklich die Beziehung der Ideen zu einander noch als Problem von besonderer Schwierigkeit hingestellt werden dürfen? Wenn man sagt (Zeller Pl. Stud. 187 f.), dafs der Parmenides die Absicht hat, von der Einsicht über die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Gemeinschaft der Begriffe zu der über ihre Notwendigkeit fortzuführen, so weifs ich nicht recht, wie ich dies mit den Thatsachen vereinigen soll. Nach Zeller selbst ist der Zweck des Dialogs der indirekte Nachweis für die Inhärenz der Dinge in den Ideen, handelt also gar nicht von dem Verhältnis der Begriffe oder Ideen zu einander, sondern von dem der Dinge zu den Begriffen oder Ideen. Höchstens könnte man als ein Resultat in der bezeichneten Richtung den Nachweis anführen, dafs der Begriff der Einheit nicht ohne den der Vielheit denkbar ist. Das wäre aber doch noch nicht genug zur Rechtfertigung der obigen Behauptung. Auch würde es,

selbst zugegeben, dafs diese Behauptung richtig wäre, noch immer schwierig sein, die citierten Worte *δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι*, mit denen man vergleiche Soph. 253 E *ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή*, mit diesem Gedanken in Einklang zu bringen, denn nach diesen wird gerade die Möglichkeit der Begriffs- und Ideenverbindung noch als Problem bezeichnet, während dieselbe doch schon im Sophistes abgehandelt sein soll.[1])

Wie die Betrachtung der Dialoge im Ganzen, so weisen auch gewisse Anspielungen, Verweisungen und verwandte Stellen im Einzelnen auf die frühere Abfassung des Parmenides hin. Eine Anspielung glaube ich, wenn ich dies auch nur mit allem Vorbehalt ausspreche, in einer Stelle des Dialogs Parmenides selbst zu erkennen. Ich meine jene Stelle, die ich teilweise schon oben als diejenige anführte, die uns in gewisser Weise, wenn ich recht sehe, den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Werkes giebt, p. 128 D E. Zeno bemerkt da über seine Schrift, sie sei bestimmt, den Gegnern ihre Angriffe mit Zinsen heimzuzahlen dadurch, dafs ihnen dargethan werde, wie ihre eigenen Annahmen zu viel lächerlicheren Folgerungen führen, als es angeblich mit dem Grundsatz der Eleaten der Fall sei. Wir sahen, welch überraschendes Licht auf des Plato eigene Schrift fällt, sobald man dies Wort zur Deutung des rätselhaften zweiten Teiles heranzieht. Und nun beachte man, was unmittelbar auf diese Worte folgt: 'In solcher Art von Streitlust ward sie von mir, da ich noch Jüngling war, geschrieben, und da entwendete mir jemand das Manuskript, so dafs mir nicht einmal erst zu überlegen vergönnt war, ob ich dasselbe überhaupt ans Licht ziehen solle oder nicht. In der Beziehung also mindestens, o Sokrates, bist du im Irrtum, dafs du dies Buch nicht von der Streitlust eines Jünglings, sondern von dem Ehrgeiz eines gereiften Mannes geschrieben

---

1) Ganz richtig findet sich dies Verhältnis charakterisiert bei Simplic. in Phys. p. 101, 10 *ὁρᾷς οὖν ὅτι (ἐν τῷ Παρμενίδῃ) τὸ μὲν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλὰ εἶναι οὐδὲν θαυμαστόν φησιν (ὁ Πλάτων), ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὅμοια καὶ ἀνόμοια· τὸ δὲ ἐν τοῖς νοεροῖς παραδείγμασι τούτων ἐπιδεῖξαι τὴν τοιαύτην μῖξιν καὶ σύγκρασιν, ὅπερ αὐτὸς ἐν Σοφιστῇ πεποίηκε φιλοσόφου ἴδιον λέγων, τοῦτο ἂν εἴη πολλοῦ λόγου ἄξιον κ. τ. λ.* Bezieht man aber die Sache blofs auf entgegengesetzte Begriffe, so ist auch in dieser Hinsicht Soph. 256 B entscheidend.

glaubst.' Meines Wissens hat noch niemand dies Geschichtchen für die Darstellung der Lebensverhältnisse des Zeno als bare Münze verwertet. Warum nicht? weil es der Wahrheit wenig ähnlich sieht. Denn jene Schrift enthielt Beweise, an denen Zeno aller Wahrscheinlichkeit nach sein Lebtag festgehalten hat. Sie vor Veröffentlichung zu bewahren oder sich ihrer zu schämen hatte er ebensowenig Ursache, als er etwaige Mifsdeutungen zu fürchten brauchte. Und ist es überhaupt denkbar, dafs Plato noch so genaue Kunde über die Motive der Schrift eines Mannes besessen hat, der ihm zeitlich und räumlich so fern stand? Zeller ist geneigt, jene ganze Unterredung zwischen Sokrates und den Eleaten in das Reich der Dichtung zu verweisen. Dem mag sein, wie ihm wolle: ein solcher Blick in die Werkstätte des Verfassers, wie er sich hier kundgiebt, war dem Plato in Wirklichkeit sicher nicht vergönnt.

Was soll also die Geschichte hier? Zeno scheint wesentlich zu dem Zweck in den Dialog eingeführt zu sein — seine Rolle ist nur eine sehr kurze — um Andeutungen über Bedeutung und Zweck des zweiten Teiles zu geben, der ja thatsächlich nichts anderes als eine eigenartige Nachahmung des zenonischen Verfahrens darstellt. Es soll unter dieser Hülle, wenn ich mich nicht täusche, auf die Entstehungsgeschichte und die Schicksale des platonischen Parmenides selbst hingedeutet werden. Die Schrift, ursprünglich blofs zu eigener Übung und zugleich zur Abwehr von Einwendungen befreundeter Gegner gegen seine Lehre geschrieben, vielleicht zunächst auch nur auf den zweiten Teil beschränkt, war durch irgend welche Indiskretion bekannt geworden. Wie sie war, konnte sie zu den mannigfachsten Mifsdeutungen Veranlassung geben. So hielt es Plato für geraten, sie nun auch selbst herauszugeben, aber etwas überarbeitet und vielleicht erst jetzt durch den einleitenden Teil ergänzt. Zu statten kommen würde dieser Vermutung der auffällige Umstand, dafs von dem Punkt ab, wo der zweite Teil einsetzt p. 137 C, die Merkmale der Wiedererzählung des Ganzen, die im ersten Teile so zahlreich sind, namentlich das charakteristische *φάναι*, plötzlich völlig verschwinden. Noch ein einziges *φάναι* wird zur Einleitung des ganzen langen dialektischen Spieles mit den Anfangsworten *εἶεν δή, φάναι* gespendet; dann scheint die Einkleidung des Dialoges vergessen. Nicht minder

spricht dafür eine Stelle, die auf eine seit der ersten Niederschrift vorgegangene innere Entwickelung Platos hinzuweisen scheint. Es wird nämlich p. 130 C der junge Sokrates als in grofser Verlegenheit befindlich geschildert in Bezug auf den Umfang der Ideenwelt, namentlich in Bezug auf die Frage, ob es auch von den Naturdingen, gleichviel ob hohen oder niedrigen, Ideen gäbe. Die darauf erfolgende Belehrung des Parmenides mit der Mahnung zu tapferer Konsequenz im Denken, die vor der Bejahung jener Frage nicht zurückschrecken dürfe, zeigt uns vielleicht den gereifteren Plato gegenüber dem noch werdenden und unsicheren Plato jener Zeit, wo die erste Abfassung stattfand. Ich wiederhole, dafs ich mir der Unsicherheit dieser Vermutung wohl bewufst bin; aber der Mitteilung und Prüfung scheint sie mir nicht unwert.

Fragen wir nun nach den Verweisungen anderer Dialoge auf den Parmenides, so kommt vor allem in Betracht die Erwähnung eines früheren Zusammentreffens und Gespräches des Sokrates mit Parmenides im Sophistes p. 217 C und Theätet p. 183 D. Diese Stellen lassen, wie schon Schleiermacher und nach ihm der gelehrte englische Herausgeber des Sophistes Campbell bemerkten, kaum eine andere Deutung zu, als dafs der Parmenides schon vorgelegen habe, als sie geschrieben wurden. Wer vollends jene Zusammenkunft als eine Erdichtung Platos ansieht, der kann meines Erachtens gar nicht anders, als die Worte auf den Parmenides beziehen.

Was ferner verwandte Stellen betrifft, so kommt zunächst in Betracht die im Theätet wie im Parmenides sich findende Unterscheidung der Arten der Bewegung in *φορά* und *ἀλλοίωσις*. Betrachtet man die Stellen blofs für sich, so erscheint es allerdings als durchaus möglich, dafs die des Theätet die frühere sei, als notwendig keineswegs. Diese Unterscheidung kann dem Plato, zumal die älteren Philosophen über den Begriff der Bewegung schon mancherlei festgesetzt hatten, was ihn frühzeitig zum Nachdenken darüber anregen mufste, schon lange festgestanden haben, ehe er sie überhaupt schriftlich gab. Und warum konnte er dann nicht nach Bedürfnis erst einmal sie kurz hinstellen, ein anderes Mal etwas näher darauf eingehen? Zudem ist es mir auch wegen des oben nachgewiesenen Widerspruchs zwischen dieser Stelle des Theätet und der des Parmenides 146 A immer noch wahrscheinlicher, dafs

die erstere später geschrieben sei; denn hätte sie bereits vorgelegen, so wäre jeder, der sie kannte, sofort imstande gewesen, die Sophisterei in der Parmenidesstelle als solche aktenmäfsig zu belegen.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die Vergleichung einer Stelle des Sophistes über das Sein der Zahlen mit einem Abschnitt im Parmenides über denselben Gegenstand. Nämlich Soph. 238 A heifst es: *ἀριθμὸν δὴ τὸν ξύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν* etc., d. h. die wirkliche Existenz der Zahlen wird als ausgemacht betrachtet ohne Beweis, während Parm. 143 B — 144 A (*εἰ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, οἴει τιν' ἀριθμὸν ὑπολείπεσθαι, ὃν οὐκ ἀνάγκη εἶναι*) das Sein derselben erst umständlich bewiesen wird.

Noch eine Stelle erfordert, um die Beziehungen zum Sophistes zu erschöpfen, eine kurze Betrachtung. Parm. 160 B f., wo mit der Voraussetzung *ἓν εἰ μὴ ἔστι* der zweite Hauptabschnitt des zweiten Teiles beginnt, wird zunächst der Unterschied zwischen dieser Voraussetzung und einer andern, nämlich *εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν* entwickelt, um diese beiden Voraussetzungen als völlig verschiedenartig, ja entgegengesetzt, zu kennzeichnen und darzuthun, dafs mit der ersteren Voraussetzung nur beabsichtigt ist, das Subjekt, trotz seines negativen Prädikates (*μὴ ὄν*) als *ἕτερόν τι τῶν ἄλλων* zu verstehen. Es liegt nahe, dabei an die Erörterungen des Sophistes zu denken, wo das *μὴ εἶναι* als ein *ἕτερον εἶναι* erwiesen wird. Insofern nun die Sache hier als halb selbstverständlich nur ganz kurz hingestellt wird, könnte man meinen, die Errungenschaften des Sophistes würden hier als bekannt vorausgesetzt. Allein dem ist durchaus nicht so. Die Unterscheidung zwischen *εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν* und *εἰ ἓν μὴ ἔστιν*, die den Erklärern viel Kopfzerbrechen macht, soll hier nur dazu dienen, den Unterschied zwischen einem negativen und positiven Subjektsbegriff klar zu stellen. Ein positiver Subjektsbegriff, wie *μέγεθος*, *σμικρότης* — die hier als Beispiele aufgeführt werden — ist, gleichviel ob er ein bejahtes oder verneintes Prädikat bei sich führt, etwas gegen alles andere Abgegrenztes, davon Verschiedenes und dadurch positiv bestimmt, etwas Erkennbares, *γνωστόν τι*; ein negativer ist dies nicht. Dies und nichts anderes will die Stelle sagen, wie sich ganz evident ergiebt aus 160 C *πρῶτον μὲν ἄρα γνωστόν τι λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων, ὅταν εἴπῃ ἕν, εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεὶς*

εἶτε τὸ μὴ εἶναι. Ginge das ἕτερον nur auf das Negative, so hätte er diese Worte nicht sagen dürfen. Mit dem εἶναι und μὴ εἶναι ist hier nicht die qualitative Bejahung und Verneinung gemeint, sondern die modale. Wäre die erstere gemeint, so müſste darunter auch das identische Urteil mitverstanden werden τὸ ἓν ἔστι ἕν und dann würde es ja nicht mehr als ἕτερον bezeichnet. Wenn es also 160 C heiſst δηλοῖ ὅτι ἕτερόν τι λέγει τὸ μὴ ὄν, so heiſst dies keineswegs im Sinne des Sophistes, daſs das μὴ ὄν überhaupt gleich ἕτερον, sondern daſs das hier bloſs durch sein Prädikat als μὴ ὄν bezeichnete ἓν trotz dieser Negation des Prädikates doch ein positiver Subjektsbegriff, ein ἕτερόν τι τῶν ἄλλων, gegen alles Andere als etwas Verschiedenes bestimmt sei, während in εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι der Subjektsbegriff selbst negiert wird. Es wiederholt sich hier einfach nur das Spiel, welches den ganzen Dialog durchzieht, wonach in der Thesis ausgegangen wird von dem Subjektsbegriff, aus dessen überspannter Fassung die Folgerungen gezogen werden, während dann in der Antithese der Prädikatsbegriff ebenso überspannt ausgenutzt wird. Auf diese Weise wird es dem Plato möglich, während im Sophistes Trug und Schein als dem Gebiete des Nicht-Seienden angehörend nachgewiesen werden, das Nicht-Seiende also als Bedingung des Scheinens dargestellt wird, im Parmenides aus dem Nicht-Sein schlankweg das Nicht-Scheinen abzuleiten, was sich, die frühere, und noch dazu die unmittelbar vorhergehende Abfassung des Sophistes vorausgesetzt, eigentümlich genug ausnehmen würde.

Was sonst an Einzelheiten noch in Betracht kommt, ist ohne Bedeutung. Denn wenn z. B. im Parmenides ohne Anstand zugegeben wird, daſs jedes Ganze Anfang, Mitte und Ende habe, während dies im Sophistes erst aus den parmenideischen Versen abgeleitet wird (Zeller Plat. Stud. S. 193), so ist das doch eine reine Zufälligkeit; es könnte ebensogut umgekehrt sein, ohne daſs man daraus auf die Priorität des Parmenides zu schlieſsen berechtigt wäre. Wenn man darauf ausginge, könnte man in dieser Beziehung die Anzeichen für eine frühere Abfassung des Sophistes vielleicht noch vermehren. Im Politicus nämlich, der doch später ist, als der Sophistes, wird p. 263 B in Bezug auf das schon mehrfach berührte Verhältnis des Begriffs ἕτερον zu Begriffen, die im allgemein bejahenden Urteil verbunden werden, auf eine spätere

Untersuchung vertröstet, von der ich nicht weifs, ob sie sich irgendwo findet. Im Parmenides 146 B scheint die Sache als selbstverständlich vorgetragen zu werden, so dafs man meinen möchte, es müsse eine solche Untersuchung inzwischen angestellt worden sein. Es scheint demnach, als ob zwischen Politicus und Parmenides noch ein Zwischenraum anzunehmen sei, in den diese Untersuchung gefallen sein könnte, die Stelle des Politicus also jedenfalls die frühere sei. Indes kann man sich die Sache auch so vorstellen, dafs die im Parmenides als selbstverständlich hingestellte Unterscheidung auf Widerspruch gestofsen war und darum Plato in einer späteren Schrift dieselbe wieder kurz berührte, um auf eine gelegentlich zu gebende ausführlichere Besprechung zu verweisen.

Überhaupt ist es mifslich, auf solche Einzelheiten, sie müfsten denn ganz zweifellose Verweisungen, Citate u. dgl. oder wirklich objektive Zeitangaben enthalten, grofses Gewicht zu legen, zumal bei einem Philosophen, dem die Schriftwerke nur die Bedeutung der Wiedererinnerung an das gesprochene Wort hatten, so dafs, wenn er etwas als bekannt oder bewiesen voraussetzt, dies recht wohl auch auf die mündlichen Unterhaltungen sich beziehen kann.

Alle wirklich bedeutsamen Anzeichen sprechen auf das entschiedenste für eine Abfassung des Parmenides nicht nur vor dem Sophistes, sondern auch vor Theätet. Und genau dies ist es, was, wie wir zum Schlufs nicht ohne Freude erwähnen, die sprachstatistischen Forschungen Ritters (Untersuchungen über Plato p. 100 ff.) ergeben, der sich am eingehendsten von den bisherigen Bearbeitern dieses nicht unfruchtbaren Gebietes wie mit den anderen Dialogen, so mit dem unsrigen beschäftigt hat. Er scheidet bestimmt zwischen drei Gruppen, deren zweite den Theätet, Phädrus, Respublica, die dritte (späteste) den Sophistes, Politicus, Philebus, Timäus, Critias, Leges umfafst. Die zahlreichen und sorgfältig ausgewählten sprachlichen Indicien, mit denen er argumentiert, führen ihn zu dem Urteil (p. 102), 'dafs Gründe überwiegender Wahrscheinlichkeit der in Rede stehenden Schrift vielmehr am Anfang als am Ende der zweiten Schriftreihe ihren Platz bestimmen' und p. 104, 'dafs er nicht etwa später darf angesetzt werden als der Sophistes oder früher als irgend eine Schrift, welche wir aus sprachlichen Gründen der ersten Gruppe haben zuteilen müssen'. Dies Urteil behält seinen Wert trotz der Zweifel, die er

an der Echtheit der Schrift äufsert. Wären diese seine Zweifel annähernd so wohl begründet, wie jener hypothetische Zeitansatz, so würden wir mit einigem Mifstrauen auf das Vorgetragene zurückblicken müssen. Allein, was er in dieser Beziehung vorgebracht hat, ist nicht danach angethan, einer Athetese des Dialogs das Wort zu reden.

Etwas anders urteilt Dittenberger Hermes XVI p. 323 f. bei gleicher Geneigtheit, ihn für unecht zu erklären, über den Dialog. Er stellt ihn bedingungsweise an den Anfang der letzten Periode. Allein der Dialog verweigert den Gehorsam. In Bezug auf andere Kriterien als die Formeln mit μήν, wie z. B. in Bezug auf ὥσπερ: καθάπερ und ἕως: μέχριπερ hält sich der Parmenides eigensinnig zur ersten Gruppe. Unsere oben vorgetragene Ansicht würde ein solches Schwanken hinreichend rechtfertigen und umgekehrt würde eben dies Schwanken unserer Ansicht nur zur Stütze dienen. Im Übrigen kann man sich nicht genug hüten vor einer nur mechanischen Anwendung der statistischen Methode. Es mufs immer sorgfältig Rücksicht genommen werden auf die besondere Beschaffenheit des Inhalts der in Frage stehenden Dialoge. Darauf hat Dittenberger zu wenig Gewicht gelegt. Es ist an sich ganz richtig, dafs der Parmenides die Verbindungen καὶ μήν und ἀλλὰ μήν verhältnismäfsig in ungleich gröfserer Fülle hat, als die Republik, der Phädrus und der Theätet; allein es ist ganz ungerechtfertigt, daraus irgend welchen Schlufs auf die Abfassungszeit desselben im Verhältnis zu den genannten Dialogen zu machen. Es mufs doch vor allem der Charakter des Gesprächs beobachtet werden: als eine γυμνασία kündigt sich der zweite Teil bestimmt genug p. 135 C D an, und als ein ganz streng abgemessenes, nach festem und regelmäfsigem Plane durchgeführtes, in stereotypen Formen sich bewegendes Exercitium, das man sich versucht fühlt mit den Touren eines Contretanzes zu vergleichen, stellt er sich in der That dar. Wie man es also als Zuschauer auf dem Exercierplatz ganz selbstverständlich findet, wenn man innerhalb einer Reihe von Evolutionen, die alle aus den gleichen Elementen, wenn auch in immer neuen Zusammensetzungen bestehen, wieder und wieder die nämlichen Wendungen sieht und bis zum Überdrufs die nämlichen Kommandos hört, so ist es auch kein Wunder, wenn in unserem Dialog die Einführungen und Wendungen der Schlufsfolgerungen,

die *καὶ μήν* und *ἀλλὰ μήν*[1]), in so gehäufter Zahl unser Ohr treffen. Es ist wohl zu beachten, dafs diese Formeln samt und sonders sich nur im zweiten Teile des Dialogs finden. Bedenken wir, dafs dieser formell eine genaue Nachahmung der eleatisch-megarischen Dialektik ist, so liegt nichts näher als die Vermutung, dafs diese Formeln als Gelenkbänder des Syllogismus eben dieser Schule vorwiegend angehören. Der Megariker Diodorus Kronos legte bekanntlich einem seiner Sklaven den Namen *Ἀλλαμήν* bei; das deutet gewifs auf eine Lieblingsformel hin, die dem grofsen Dialektiker auch sehr wohl ansteht. Sehr viel wichtiger übrigens ist das mehrmalige Vorkommen von *τί μήν* im zweiten Teil des Parmenides. Aber es würde uns für sich auch noch nicht einmal zwingen, den Parmenides in die mittlere der drei von Ritter unterschiedenen Perioden zu stellen, wenngleich ich dagegen gar nichts einzuwenden habe. Denn dafs gerade in Megara die Redensart *σὰ μάν* = *τί μήν* zu Hause war, darauf macht Dittenberger selbst aufmerksam l. l. p. 335. Wie leicht mag Plato gerade durch solches *τί μήν* der Rede ein megarisches Kolorit haben geben wollen.

So finde ich denn keinerlei zwingenden Grund, weder in

---

1) Der Gebrauch des *ἀλλὰ μήν* zur Einführung des Untersatzes im Syllogismus ist übrigens dem Plato auch sonst keineswegs fremd. Für Stellen wie Gorg. 477 E, Repl. 350 C, Soph. 228 CD reicht die Unterscheidung zwischen regelrechtem Syllogismus und fortschreitender Gesprächsentwickelung, welche Dittenberger macht, indem er für Plato nur den letzteren Gebrauch zugiebt, offenbar nicht mehr aus. Auch ist es nicht richtig, wenn Dittenberger den Gebrauch des *ἀλλὰ μήν* in strenger Schlufsfolgerung dem Aristoteles abspricht. Herm. 21ᵇ 17 heifst es: *δύναται καὶ μὴ βαδίζειν τὸ βαδιστικὸν καὶ μὴ ὁρᾶσθαι τὸ ὁρατόν. ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον κατὰ τοῦ αὐτοῦ ἀληθεύεσθαι τὰς ἀντικειμένας φάσεις· οὐκ ἄρα τοῦ δυνατὸν εἶναι ἀπόφασίς ἐστι τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι.* De coelo 275ᵇ 5 *εἰ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἔχει δύναμιν ποιητικὴν ἢ παθητικὴν ἢ ἄμφω, ἀδύνατον σῶμα ἄπειρον αἰσθητὸν εἶναι. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅσα γε σώματα ἐν τόπῳ, πάντα αἰσθητά. οὐκ ἔστιν ἄρα σῶμα ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.* Ebenso ibid. 282ᵇ 31 und ähnlich Soph. El. 176ᵇ 3 und 178ᵃ 15. cf. Magn. Mor. 1188ᵃ 7. Ich folgerte früher den Gebrauch des *ἀλλὰ μήν* auch schon für Melissus aus Frgm. 4 bei Mullach I p. 261. Durch die wertvolle Untersuchung von A. Pabst, *de Melissi Samii fragmentis*, Bonn 1889 hat sich indes die Unechtheit dieses wie einiger anderer angeblicher Fragmente des Melissus herausgestellt.

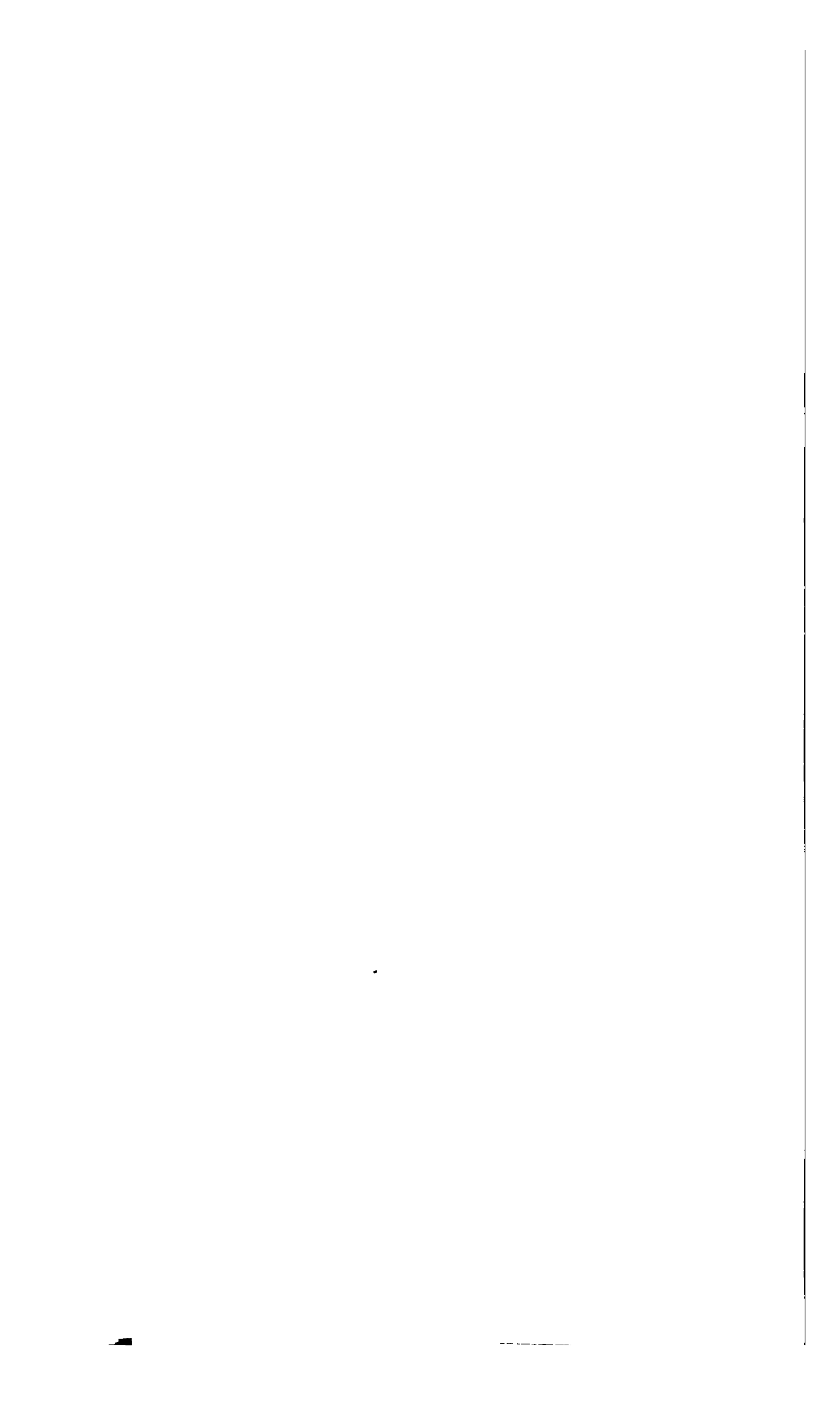
sprachlicher noch in sachlicher Hinsicht, den Parmenides als unecht zu verwerfen. Seine philosophische Bedeutung schlage ich allerdings nur gering an. Ich kann in ihm nichts sehen, als eine polemische Schrift aus einer verhältnismäfsig frühen Zeit der platonischen Schriftstellerei und erkläre mir daraus die Thatsache, dafs Aristoteles den Dialog keines Citats würdigt: auch er sah ihn vermutlich für das an, was er ist, ein Gewebe von Sophismen, das nur einem polemischen Zwecke dient.

II.

DIE IDEENLEHRE

IN

PLATOS SOPHISTES.



Der Abschnitt des Sophistes p. 240 C ff., der durch die Kritik aller vorhandenen philosophischen Systeme die Schwierigkeiten aufweist, die dem Begriff des Seienden anhaften, ist für die Platoniker eine Quelle mannigfacher Verlegenheiten geworden. Denn hier soll Plato die nämlichen Ideen, die er sonst nicht nachdrücklich genug als erhaben über jeden Wechsel des Leidens und Thuns hinstellen kann, zu Kräften, zu lebendigen Kräften gemacht haben. Ein Widerspruch, anscheinend grofs genug, um denen, die darauf ausgehen, der schriftstellerischen Verlassenschaft des Plato ein Wertstück nach dem andern zu entziehen, ihr Spiel in Bezug auf den Sophistes besonders leicht zu machen.

Aber auch Forschern, die ganz andere Bahnen wandeln, vor allem Bonitz, erschien der Dialog als ein Wendepunkt in der Ideenlehre, oder, wie es heifst (Plat. Forsch. 2. Aufl. p. 193 Anm. 54), als eine 'Weiterbildung' derselben. Dabei kam freilich der etwas wunderliche Kreisgang, den die platonische Spekulation dann zurückgelegt haben müfste, nicht weiter zur Sprache. Denn ist diese Darstellung im Sophistes wirklich eine Weiterbildung der ursprünglichen Lehre, so kann einerseits diese ursprüngliche Lehre jene Bestimmungen nicht enthalten haben. Anderseits könnte Plato sie nur vorübergehend festgehalten haben, da die nachweislich letzten Schriften von diesem vermeintlichen Abfall keine deutliche Spur mehr zeigen: das Ende ist wieder beim Anfang angelangt.

Gehen aber von Anfang an beide Bestimmungen neben einander her oder genauer gesprochen, 'kreuzen sie sich', wie es Zeller[1]) will, so ist das System von Anfang an mit einem Widerspruch behaftet, dessen sein Urheber sich bis zu einem gewissen Grade bewufst gewesen oder wenigstens geworden sein mufs, wie eben die Ausführungen des Sophistes bezeugen.

---

1) Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften. Sitzungsber. d. Akad. d. W. 1887 p. 211.

Aristoteles weiſs weder von dem einen, noch von dem andern. Er kennt unsern Dialog, wie aus mehreren unzweideutigen Citaten hervorgeht. Aber von der eigenartigen Wendung der Ideenlehre, deren Zeuge der Sophistes sein soll, oder von dem ursprünglichen doppelten Antlitz derselben weiſs er nichts oder läſst uns wenigstens nichts davon merken.

Worin aber liegt für uns die Nötigung, dem Plato einen solchen Kreisgang oder auch Widerspruch zuzumuten? Zunächst und vor allem meint man sie zu erblicken in jener Definition des *ὄν*, deren sich Plato bedient, um den Gegnern ein wichtiges Zugeständnis zu entwinden und die 248 E auch auf die Ideenwelt übertragen wird. Sehen wir, was es damit auf sich hat. Plato hat sich die Aufgabe gestellt, den Vertretern zweier extremer Standpunkte, nämlich den Materialisten[1]) einerseits und den Freunden der Begriffe d. i.

---

1) Daſs unter diesen Materialisten Antisthenes und seine Schule mit zu verstehen sei, wird man nicht bestreiten können. Schon Campbell hat in seiner Ausgabe des Sophistes Einleitung p. LXXIV auf Antisthenes hingewiesen, zugleich aber auch mit Recht aufmerksam gemacht auf p. 247 C *ἐπεὶ τούτων οὐδ' ἂν ἓν ἐπαισχυνθεῖεν οἵ γε αὐτῶν σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες.* Diese Worte geben doch der Möglichkeit einer Zusammenfassung verschiedener Schulen Raum. Und die ganze Tendenz des Abschnittes, die doch eher auf eine Zusammenfassung aller materialistischen Ansichten, als auf eine Ausschlieſsung einer oder der andern geht, unterstützt diese Möglichkeit. Denn was hätte es für einen Sinn, die bekannteste materialistische Schule da nicht mit zu verstehen, wo dem Wortlaut nach eben schlechthin die Materialisten gekennzeichnet werden? Wenn man sagt, die Bestimmungen, durch welche 246 A die Materialisten charakterisiert werden, träfen insofern nicht auf die Atomiker zu, als die Atome sich doch der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, so ist das nur ein scheinbarer Einwand. Denn dadurch wird der Satz nicht weggeräumt, daſs alles, was ist, körperlicher Natur ist. Man kann von den Atomen selbst nicht sagen, daſs sie überhaupt keine *ἐπαφή*, sondern nur, daſs sie keine merkbare *ἐπαφή* gewähren. Anderseits ist eben alles, was wahrnehmbare *ἐπαφή* gewährt, nichts anderes als ein Konglomerat von Atomen. Mir scheint auch noch eine andere Andeutung Platos Beachtung zu verdienen; p. 251 C sagt er: *ἵνα τοίνυν πρὸς ἅπαντας ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ τοὺς πώποτε περὶ οὐσίας καὶ ὁτιοῦν διαλεχθέντας, ἔστω καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, ὅσοις ἔμπροσθεν διειλέγμεθα, τὰ νῦν ὡς ἐν ἐρωτήσει λεχθησόμενα.* Das *καὶ πρὸς τούτους* klingt doch zusammengenommen mit dem *ἵνα πρὸς ἅπαντας* fast so, als hätte er früher noch nicht besonders von diesen *οὗτοι* geredet, unter denen die Antistheniker wenigstens mit zu verstehen sind.

den Megarikern anderseits das Einseitige und Verfehlte ihrer Ansicht nachzuweisen. Zuerst werden also die Materialisten genötigt, neben dem Körperlichen auch Unkörperliches, wie Verständigkeit, Gerechtigkeit u. dgl. als etwas Wirkliches, als *ὄντα* anzuerkennen. Sind sie aber einmal so weit gebracht, so müfsten sie auch dem *ὄν* eine Definition geben, die auf beides pafst. Und da sie selbst nicht imstande sind, eine solche anzugeben, so kommt ihnen Plato[1]) mit einer Definition zu Hilfe, die sie annehmen, weil sie augenblicklich wenigstens nicht imstande sind, eine bessere zu finden. Sie lautet 247 E: *λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Damit sind die Materialisten zunächst abgefunden und zwar auf eine sehr diplomatische Weise. Sie sind, wenn sie diese Definition, wie es geschieht, annehmen, nicht mehr imstande, sich gegen die Annahme auch anderer als körperlicher Wesen genügend zu wehren; Plato hat sie zuerst ein Weniges, aber doch gerade so viel, als er braucht, über das von ihnen allein anerkannte Seinsreich, d. h. die Körperwelt, hinausgedrängt und bringt nun diesen Gewinn geschickt in Sicherheit durch eine Definition, die sich durch ihren sensualistischen Anstrich zunächst gerade den Materialisten besonders empfehlen mufs und demgemäfs auch arglos von ihnen angenommen wird. Bald soll es sich zeigen, dafs sie, mit dialektischer Kunst ausgenutzt,

---

Indes der Wortlaut giebt hier keine volle Klarheit. Umgekehrt aber scheint das *πρὸς ἅπαντας* zu der Annahme zu nötigen, dafs Plato früher schon von den Atomikern gesprochen habe. Denn die Ansichten, die er hier und 252 B charakterisiert, treffen auf diese nicht zu. Auch 252 A *τὸ πᾶν κινεῖν* reicht für sie nicht aus: denn das Leere ist doch im Zustand der Ruhe. Sind also wirklich alle Systeme zur Sprache gebracht, so wird das atomistische als mit in jenem Abschnitt 246 A ff. inbegriffen zu denken sein.

1) 247 D *τάχ' οὖν ἴσως ἂν ἀποροῖεν· εἰ δή τι τοιοῦτον πεπόνθασι, σκόπει, προτεινομένων ἡμῶν, ἆρ' ἐθέλοιεν ἂν δέχεσθαι καὶ ὁμολογεῖν τοιόνδ' εἶναι τὸ ὄν.* Ich sehe in diesen Worten keinen zwingenden Grund, das handschriftliche *εἰ δή* mit allen neueren Herausgebern in *εἰ δέ* zu ändern. 'Wahrscheinlich sind sie in Verlegenheit. Also werde ich ihnen zu Hilfe kommen.'

[illegible]

[illegible]

[illegible] Ein- [illegible] Körperwelt und körper- [illegible] dieser Bestimmung folgen. Den [illegible] Plato mit ihr eine Art Bedingung für das Zu- [illegible] die Definition [illegible] Die Ideenfreunde aber werden durch die Kunst [illegible] zur Anerkennung dieser Definition auch für ihr Reich [illegible] dadurch beide gewissermassen unter einen [illegible] von dem andern etwas annehmen: die [illegible] eine [illegible] als Zusatz zu ihrer [illegible] die Ideenfreunde müssen ihrer starren [illegible] Bewegtheit unterziehen.

[illegible] Plato diese Definition nur [illegible] einführt, leuchtet [illegible] sobald er sie auf die Ideenwelt [illegible] auf das engste Mass beschränkt, dessen [illegible] die äusserste und dünnste Sphäre [illegible] Ideenwelt. Δύναμις ist zwar dem Plato [illegible] die blosse Möglichkeit im aristotelischen Sinne [illegible] wenn 248 E das γιγνώσκεσθαι als πάσχειν hingestellt wird und das πάσχειν eine δύναμις zur Voraussetzung hat, so ist die Bedeutung der Kraft so weit verdünnt oder verflüchtigt, dass das Wort thatsächlich kaum noch etwas anderes bedeutet als Möglichkeit.

Sollte eine Definition des ὄν im platonischen Sinne zutreffend und ernst gemeint sein, wie es Zeller II[4] 299, 2 u. a. von der unseren meinen, so müfste sie, wenn auf irgend etwas, in vollem Mafse auf die Ideenwelt Anwendung finden: das Umgekehrte ist der Fall. Sie mufs erst ihres eigentlichen Gehaltes beraubt, sie mufs erst ausgeleert werden, um eine Beziehung auf diese übersinnliche Welt überhaupt zu vertragen. Und doch betont Plato da, wo er sie aufstellt, aufs feierlichste, dafs alles, was von dieser Definition getroffen werde, ein wahrhaftes Sein habe, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι 247 E. Was wird nun mehr von ihr getroffen? Die Materie oder jene geistige Welt der Ideen? Offenbar die erstere. Denn sie steht voll und ganz, ohne Einschränkung unter den Gesetzen des ποιεῖν und πάσχειν, während das πάσχειν der letzteren nur ein Schatten des eigentlichen πάσχειν ist. Denn nur καθόσον γιγνώσκεται κατὰ τοσοῦτον κινεῖται διὰ τὸ πάσχειν 248 E. Bestände diese Definition für Plato zu Recht, so müfste ihr zu Liebe die Rangordnung der platonischen Welt geradezu umgekehrt werden. Die ὕλη, das μὴ ὄν, würde das eigentliche ὄντως ὄν, die Ideen würden nur gerade noch zur Not unter das Obdach des ὄν mehr als Contrebande eingeschmuggelt, denn als ehrliche Ware eingebracht werden. Man wende nur das Recept an, welches Aristoteles Top. VI, 7 neben manchen andern zur Prüfung der Richtigkeit einer Definition angiebt[1]): 'wenn beide (Definition und Definiertes) eines Mehr zwar fähig sind, aber die Steigerung bei beiden nicht gleichmäfsig zusammen erfolgt, so ist die Definition falsch. So z. B. wenn man die Liebe erklären wollte als das Verlangen nach geschlechtlicher Vereinigung. Derjenige, welcher mehr liebt, verlangt nicht auch in gleichem Grade mehr nach geschlechtlicher Vereinigung. Mithin lassen sie nicht gleichmäfsig die Steigerung zu, was doch der Fall sein müfste, wenn beide dasselbe wären.'

Allein man könnte sagen: 'mit aristotelischen Mafsstäben darf man an eine platonische Definition nicht herantreten.' Das würde zwar eigentlich in diesem Falle nichts anderes heifsen als: 'eine platonische Definition darf man nicht, ich will nicht sagen, mit dem

1) Top. 146ᵃ 7 εἰ δέχεται μὲν ἀμφότερα τὸ μᾶλλον, μὴ ἅμα δὲ τὴν ἐπίδοσιν ἀμφότερα λαμβάνει, οἷον εἰ ὁ ἔρως ἐπιθυμία συνουσίας ἐστίν· ὁ γὰρ μᾶλλον ἐρῶν οὐ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ τῆς συνουσίας, ὥστ' οὐχ ἅμα ἀμφότερα τὸ μᾶλλον ἐπιδέχεται· ἔδει δέ γε, εἴπερ ταὐτὸν ἦν.

richtigen Maſse, sondern mit demjenigen messen, welches sich hier, gerade auf dem Grunde platonischer Anschauungen, wie von selbst aufdrängt.' Glücklicherweise aber brauchen wir gar nicht weitere innere Gründe dafür anzuführen, daſs die platonische Philosophie und jene Definition im Ernste nichts mit einander gemein haben. Denn es liegt ja der schlagendste äuſsere Grund dafür vor: das eigene Zeugnis Platos 247 E *ἴσως γὰρ ἂν εἰσύστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη*. Konnte man deutlicher als durch diese Worte die eben gegebene Definition als einen bloſsen interimistischen Notbehelf kennzeichnen? Es ist kaum begreiflich, wie man diese Erklärung übersehen oder in ihrer Bedeutung verkennen konnte. Man könnte das *εἰσύστερον* auf eine Zeit beziehen, die ganz auſserhalb der hier gepflogenen Unterhaltung liegt. Mir scheint indes alles dafür zu sprechen, daſs man die Beziehung innerhalb des Gespräches zu suchen hat. Denn sehe ich recht, so bringen gleich die nächsten Ausführungen die Erfüllung dieser Ankündigung. Für Plato selbst nämlich sind vermutlich damit gemeint die Einschränkungen, welche jenes *ποιεῖν* und *πάσχειν* erleidet insofern, als es auf *γιγνώσκειν* (*φρονεῖν*) und *γιγνώσκεσθαι* eingeschränkt und als dem *ὄντως ὄν* als mindestens ebenso notwendige Daseinsbedingung Ruhe und Unveränderlichkeit zugestanden werden muſs; für die Materialisten aber die Überraschung, die ihnen dadurch bereitet wird, daſs die von ihnen gebilligte Definition nun auch auf rein übersinnliche Wesen angewendet wird, worauf sie schwerlich gesonnen sein werden einzugehen, ohne sich doch, wenigstens nach dem Zugestandenen, recht zur Wehr setzen zu können. Aber mag man die Worte beziehen wie man will, jedenfalls bezeugen sie klar die Unvereinbarkeit jener Definition mit Platos wahrer Meinung.

Nichts destoweniger könnte die Definition platonisch sein, nur in ganz anderem Sinn, als man zunächst meint. Sie könnte als dialektisches Kunstmittel zu vorübergehendem Dienst von Plato erfunden sein, so gut wie tausend andere Dinge zum Zweck der dialogischen Form erfunden sind, ohne daſs sich der Erfinder damit identificiert. So wird man die kurz vorhergehende Bestimmung des *ὄν* 247 A *τό γε δυνατόν τῳ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι πάντως εἶναί τι φήσουσιν* doch auch nicht als eine vollgiltige Definition des platonischen *ὄν* auffassen, wenn sie auch zweifellos

dem Plato selbst gehört und entschieden mehr Anspruch auf Giltigkeit in seinem Sinne hat, als unsere obige Definition.

Allein auch in diesem abgeschwächten Sinne dürfte die Definition schwerlich platonisch sein. Aristoteles citiert sie Top. 146^a 23 *τὸ ὂν τὸ δυνατὸν παθεῖν ἢ ποιῆσαι* ohne Nennung von Platos Namen. Unmittelbar vorher hat er eine an dem gleichen Fehler leidende Definition des *καλόν*, ebenfalls ohne Namennennung, aufgeführt, die sich, in der Hauptsache wenigstens, im platonischen gröfseren Hippias findet. Ist es nun von dieser letzteren nicht ganz unwahrscheinlich, dafs sie, wie Dümmler (Akad. p. 182 ff.) will, dem Aristipp angehört, so wäre es auch für unsere Definition nicht ganz undenkbar, dafs sie von irgend einem andern stamme, von dem sie Plato zu vorübergehendem Gebrauch entliehen hat. Aristoteles hat offenbar, wie schon oben bemerkt, den Sophistes gekannt (Zeller II^4 457, 1). Hätte er gleichwohl die besagte Definition in irgend welchem Sinne für platonisch gehalten, so würde er kaum verfehlt haben, an einer alsbald folgenden Stelle der Topik, 148^a 15, wo er von der Unangemessenheit gewisser Definitionen in ihrer Anwendung auf die Ideen spricht, gerade diese Definition als Beispiel anzuführen, da es ein passenderes als dies, nämlich die Definition des alles beherrschenden Hauptbegriffes, des *ὂν* selbst, nicht geben konnte. Die Stelle lautet: 'Weiter ist zu prüfen, ob die aufgestellte Definition auch auf die Idee pafst. In manchen Fällen trifft dies nicht zu. So z. B. wenn Plato bei der Definition des Begriffes Tier das Merkmal Sterblich hinzufügt. Die Idee von Tier ist ja nicht sterblich, wie z. B. der Mensch an sich nicht sterblich ist. Hier pafst also die Definition nicht auf die Idee. Überhaupt aber mufs bei jedem Dinge, welchem ein Thun oder Leiden zukommt, notwendig die Definition mit der Idee in Zwiespalt sein: denn die Ideen sind ja nach der Ansicht derjenigen, welche sie annehmen, ohne Veränderung und Bewegung'.[1])

1) Top. 148^a 15 *σκοπεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τὴν ἰδέαν εἰ ἐφαρμόσει ὁ λεχθεὶς ὅρος. ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐ συμβαίνει οἷον ὡς Πλάτων ὁρίζεται τὸ θνητὸν προσάπτων ἐν τοῖς τῶν ζῴων ὁρισμοῖς· ἡ γὰρ ἰδέα οὐκ ἔσται θνητή, οἷον αὐτοάνθρωπος, ὥστ' οὐκ ἐφαρμόσει ὁ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδέαν. ἁπλῶς δ' οἷς πρόσκειται τὸ ποιητικὸν ἢ τὸ παθητικόν, ἀνάγκη διαφωνεῖν ἐπὶ τῆς ἰδέας τὸν ὅρον· ἀπαθεῖς γὰρ καὶ ἀκίνητοι δοκοῦσιν αἱ ἰδέαι τοῖς λέγουσιν ἰδέας εἶναι.*

Er fügt noch die Bemerkung hinzu, dafs solche Einwendungen natürlich nur gegen die Platoniker Sinn haben. Wenn er nun hier jene nach Top. 146ª23 ihm wohlbekannte Definition nicht zur Erläuterung anführt, so zwingt dies geradezu zu der Annahme, dafs er sie nicht für platonisch hielt.

Wir werden in dieser Vermutung nur bestärkt durch die Thatsache, dafs die Definition später stoisches Schulgut geworden ist, während die Akademie sie nicht anerkennt. Denn der Akademiker Diadumenos bekämpft sie bei Plutarch comm. nat. 30 p. 1073. Den Stoikern ist diese Definition geradezu eine Schutzwehr ihrer materialistischen Weltansicht, und sie scheint es für jede materialistische Weltansicht zu sein. Auch Epikur erkennt die Definition an, wenn er z. B. ad Herod. p. 22, 3 Usener sagt: *τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματάζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη.* Wenn aber die Stoiker diese Definition zu ihrem Dogma machten, so darf man darum nicht glauben, dafs sie etwa von Antisthenes stamme und von diesem als Erbe auf seine Enkel, die Stoiker übergegangen sei, wie Dümmler, Antisth. p. 52 f. und Akad. p. 196 zu meinen scheint. Das verbietet die Art, wie sie bei Plato eingeführt wird, vollständig und würde auch mit der Abneigung des Antisthenes gegen Definitionen wenig in Einklang stehen. Unsere Definition hat wahrscheinlich schon existiert, ehe es eine cynische Schule gab. Man könnte auf Grund der oben aus Epikur angezogenen Stelle vielleicht einen Rückschlufs auf Demokrit wagen, der sich bekanntlich gerade mit den Begriffen des *ποιεῖν* und *πάσχειν* viel zu schaffen gemacht hat. Allein unmittelbare Hindeutungen fehlen. Dagegen leitet uns eine andere, etwas sicherere Spur auf Hippokrates.

An der Stelle des Phädrus, in der die Forderung aufgestellt wird, die Natur der Seele im Zusammenhang mit dem Ganzen der Natur zu erforschen, wird von Sokrates als brauchbarer Gewährsmann Hippokrates herbeigezogen. 'So sieh nun zu, heifst es da[1]),

---

1) Phädr. 270 C *τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει, τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. ἆρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὁτουοῦν φύσεως; πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δὲ, ἐὰν μὲν*

was denn Hippokrates und die wahre Vernunft von der Natur sagt! Mufs man nicht die Natur eines jeden Dinges also zu begreifen suchen? erstens ob das, worin wir selbst Künstler sein und fähig sein wollen, einen andern dazu zu bilden, einfach oder vielartig sei? Sodann, wenn es einfach ist, mufs man sehen, welche Kraft ihm naturgemäfs zukomme, um auf was thätig zu wirken, oder welche, um von was Einwirkungen zu erleiden. Wenn es aber mehrere Arten hat, mufs man diese aufzählen, und wie dort bei dem Einen, so nun bei jeder einzelnen Art betrachten, was jeder auszurichten und was jeder und von welcher Seite her zu leiden naturgemäfs zukomme'. Ist hier auch nicht unmittelbar jene Definition ausgesprochen, so liegt sie doch als Voraussetzung zu Grunde. Denn die *φύσις* eines jeden Dinges besteht hiernach in der Art, wie es fähig ist zu wirken oder zu leiden. Diese Fähigkeit ist also das Kriterium des *ὄν*. Das tritt auch sehr gut hervor in der Erläuterung, die Galen im Comment. in Hippocr. de nat. hominis XV p. 102, Kühn (ed. Bas. tom. V p. 17) mit Beziehung auf die Stelle des Phädrus von der Forschungsweise des Hippokrates gibt: *ὁ Ἱπποκράτης τοῦ σώματος ἡμῶν τὴν φύσιν ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ προυθέμενος εὑρεῖν, ἐχρήσατο μεθόδῳ πρὸς την εὕρεσιν τῇδε. πρῶτον μὲν ἐζήτησε, πότερον ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν, ἔπειθ' εὑρών, ὅτι πολυειδές, ἐσκέψατο τῶν ἁπλῶν ἐν αὐτῷ τὴν οὐσίαν ὁποία τίς ἐστι, τουτέστιν, ἥντινα δύναμιν ἔχει πρὸς τὸ παθεῖν ὑπό τινος ἢ δρᾶσαι, καὶ διὰ τοῦτο τῶν θ' ὡρῶν τῶν θ' ἡλικιῶν ἐμνημόνευσεν ἐπισκοπούμενος, ὅπως ἔχει τὰ εὑρεθέντα στοιχεῖα πρὸς αὐτάς.* Vergleicht man die hervorgehobenen Worte, so tritt als Definition der *οὐσία* unsere Definition hervor. Einem mit der Philosophie seiner Zeit in lebhafter Berührung stehenden und überall materialistischer Erklärungsweise geneigten Manne wie Hippokrates steht eine solche Definition ebenso gut an, wie sie geeignet scheint, damit die 'Erdgeborenen' (*γηγενεῖς*) zu befriedigen.[1])

ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ; ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενος, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;

1) Verwandt damit ist übrigens auch die Theorie des Protagoras, die Plato im Theätet p. 156[a] vorträgt. Nur ist da der Ausgangspunkt

So viel ist auf jeden Fall klar, daſs man dieser Definition zu viel Ehre anthut, wenn man sie für platonisch hält. Nicht minder klar aber ist, daſs dasjenige Maſs von *δύναμις τοῦ ποιεῖν ἤ πάσχειν*, oder von *κίνησις*, welches der übersinnlichen Welt nach unserer Sophistesstelle zusteht, weder eine Wendung in der platonischen Ideenlehre bedeutet, noch in Widerspruch mit seinen sonstigen Ansichten steht. Man soll sich doch nicht durch Worte täuschen lassen. Daſs die Ideen der Erkenntnis zugänglich sind, ist ein selbstverständliches Axiom der platonischen Philosophie. Und wenn Plato dies *γιγνώσκεσθαι* als *πάσχειν* zu bezeichnen beliebt, so ist das doch bloſs ein Spiel des Ausdrucks, veranlaſst durch das von einer gewissen überlegenen Keckheit nicht freie Streben, Materialisten und Ideenfreunde zu einem unfreiwilligen Bunde zusammen zu bringen, die himmlische und die irdische Liebe aus dem nämlichen Brunnen schöpfen zu lassen. Nicht anders steht es mit ihrer angeblichen Wirksamkeit. Sie beschränkt sich auf das *γιγνώσκειν* und *φρονεῖν*, d. h. auf die reine Erkenntnisthätigkeit, ohne eine Spur schöpferischer Kraft, wie man sie aus dieser Stelle hat herauslesen wollen. Es fehlt ihnen durchaus die Voraussetzung dazu: das Vermögen des Wollens und Handelns. Die vielbetonten Worte 248 E sagen von einem schöpferischen oder thätigen Verhältnis der Ideen, des wahrhaft Seienden, zur Sinnenwelt gar nichts. Sie legen ihm nur *νοῦς, ψυχή, ζωή, φρόνησις* bei, und dies, wie sich gleich nachher zeigen wird, so wenig im Widerspruch mit den Grundlagen der Ideenlehre, daſs wir vielmehr umgekehrt den Plato groſser Inkonsequenz der Spekulation bezichtigen müſsten, wenn er ihnen diese Eigenschaften vorenthalten hätte. Aber dadurch sind sie keineswegs in ein thätiges Verhältnis zur Erscheinungswelt gebracht. Ihre Thätigkeit ist die Thätigkeit des *νοῦς*, wobei man gar nicht nötig hat oder auch nur befugt ist, an jene mystische und halb bildliche Bewegung zu denken, die dem *νοῦς* in den allerletzten Schriften Platos, im Timäus und den Gesetzen, zugeschrieben wird. Denn den Sinn dieser letzteren Art von Bewegung sich klar zu machen, ist zwar überhaupt kaum möglich, man müſste sich denn in eine Art visionären Zustandes zu versetzen in der Lage sein, aber so viel sieht man doch, daſs

die *κίνησις*, als deren Hauptarten das Thun und Leiden *δύναμιν τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον τὸ δὲ πάσχειν* erscheinen.

darunter nur ein thätiger, kein leidender Zustand zu verstehen ist, während die *κίνησις* im Sophistes beides umschliefst, *γιγνώσκειν* als *ποιεῖν* und *γιγνώσκεσθαι* als *πάσχειν*. Es ist klar, dafs das Rätsel unserer *κίνησις* im Sophistes eigentlich nur im Ausdruck liegt. Denn jede eigentliche Bewegung ist selbstverständlich räumliche Bewegung. Eine solche kommt den Ideen nicht zu. Für die menschliche Auffassung alles geistigen Lebens ist aber selbst bei Anerkennung einer Geistigkeit, die über die Zeit ebenso erhaben ist wie über den Raum die Vorstellung einer zeitlichen Succession notwendige Voraussetzung. Auf diese Vorstellung aber überträgt jede entwickelte Sprache in fast unvermeidlicher Metapher den Begriff der Bewegung. Es ist dies eine einfache Folge der Verwandtschaft der rein anschaulichen Formen Raum und Zeit. In diesem Sinne reden wir von einer Gedankenbewegung, redet Plato von einer Bewegung der Ideen. Und genau so könnte Aristoteles von einer Bewegung selbst seines über alle Bewegung erhabenen göttlichen *νοῦς* reden, wenn er[1]) der Metapher überhaupt nicht weit abgeneigter wäre als Plato. Den platonischen Ideen kommt keine andere Thätigkeit zu als diesem göttlichen *νοῦς* des Aristoteles, nämlich die der Denkthätigkeit und keine andre Art des *πάσχειν* als diesem, nämlich das *γιγνώσκεσθαι*.

Wenn Aristoteles also die Bewegung aufs strengste von seinem göttlichen *νοῦς* ausschliefst, so thut Plato dies ebenso in Bezug auf seine Ideen und die Abweichung besteht rein äufserlich darin, dafs Plato die metaphorische Bedeutung der *κίνησις* von der kyriologischen nicht ausdrücklich unterschieden hat, weil er in diesem Punkte nicht so scharf abstrahierte wie Aristoteles. Sachlich genommen kommt seinen Ideen, bei gleicher Fähigkeit zu denken und erkannt zu werden, dieselbe Unbeweglichkeit zu wie der Gottheit des Aristoteles: *ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα* (*de coelo* 279ᵃ 20).

Ja man könnte die Analogie noch weiter fortsetzen. Aristoteles vermifst bei Plato, wie er oft genug tadelnd bemerkt, das be-

---

1) Seine Nachfolger, Theophrast und Strato, sind darin schon weniger ängstlich. Theophrast spricht Met. II, 9 (V^b 9 Usener) von einer Bewegung der *διάνοια*. *κρείττων γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς (κίνησις), καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.*

wegende Princip, die ἀρχὴ κινήσεως. Man kennt den geistreichen Kunstgriff, durch welchen Aristoteles die Bewegung der Welt durch seine Gottheit zustande kommen läſst, ohne sie in ihrer erhabenen Ruhe und Selbstbeschauung zu stören. Plato war diesem Gedanken ganz nahe, er hat ihn nur nicht zur Reiſe gebracht oder gar daran gedacht, ihn zum Schluſsstein des Systems zu machen. Wie der göttliche νοῦς des Aristoteles durch seine überschwängliche Schönheit der Welt das Verlangen nach sich erweckt und die Liebe zu dem in sich Vollendeten und Guten die Bewegung erzeugt, so verdanken auch nach Plato die irdischen Dinge ihre Entwickelung dem Streben nach der Vollkommenheit der Ideen. Phädo 75 AB πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν und dann προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα und vorher ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον (αὐτὸ) τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Damit vergleiche man die Worte der Physik 192ᵃ 16 ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. Und die berühmte Stelle der Met. 1072ᵃ 27 ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν, ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Als Zweckursachen schweben dem Plato seine Ideen vor; bei Aristoteles ist die ἀρχὴ κινήσεως strenggenommen auch nichts anderes als Zweckursache.

Wir bemerkten oben, daſs Plato mit seiner Lehre von der Beseeltheit und Denkthätigkeit des wahrhaft Seienden d. i. der Ideen durchaus nicht den gewohnten Boden seiner Ideenlehre verläſst und daſs nur die Äuſserlichkeit des Ausdrucks, der Gebrauch der Worte κίνησις und δύναμις den Schein eines Abfalls von den sonstigen Bestimmungen der Ideenwelt erzeugt, der bei etwas eindringender Betrachtung alsbald zerrinnt. Es gilt nunmehr diese Behauptung zu rechtfertigen.

Man thut nicht wohl daran, in der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens schlechtweg den Ausgangspunkt der Ideenlehre zu suchen. Die Begriffe gehören zunächst zur Dialektik und erst mittelbar zur Weltansicht. Die letztere aber ist bei Plato wie bei allen groſsen Philosophen das Erste und Bestimmende; die

Dialektik erst das Zweite. Die Grundlage aber der Weltansicht bildet bei Plato die aus der Betrachtung des Ganges der ganzen bisherigen Philosophie gewonnene Überzeugung, dafs das wahre Wesen der Dinge nicht im Flufs der sinnlichen Erscheinung, sondern in einer höheren, geistigen Welt liege. Schon vertraut mit der Lehre Heraklits, als er in den sokratischen Kreis eintrat (Arist. Met. 987^a 32), hat Plato während seines Verkehrs mit Sokrates, wenn nicht teilweis schon früher, zweifellos auch die andern vorsokratischen Systeme studiert und dadurch die Überzeugung von der Notwendigkeit irgend eines bleibenden und wesenhaften Objektes des Denkens gewonnen. Dagegen ist es sehr fraglich, ob er während seines Zusammenseins mit Sokrates bereits in den Besitz seiner Ideenlehre gelangt ist. Der Glaube an ein Jenseits, an dessen Wesenhaftigkeit und Ewigkeit, beherrschte sein Denken wahrscheinlich schon geraume Zeit vor der Ausbildung der Ideenlehre. Ohne diesen Glauben wäre er überhaupt schwerlich dazu gekommen, die Begriffe zu hypostasieren. Denn was hätte ihn auf diese paradoxe Ansicht führen sollen? Was hätte ihn dazu bringen sollen, sich dem sehr begründeten Spott des Antisthenes auszusetzen, der in diesem Punkte nur der Vertreter des gesunden Menschenverstandes war? Die Natur der Begriffe für sich selbst nicht. Denn wäre ihm deren Wesenlosigkeit nicht klar gewesen, so hätte er ja überhaupt nicht nötig gehabt, die wesenhaften Ideen von den blofs gedachten Begriffen, das Objekt von dem Instrument, mit dem wir es beobachten, zu sondern. Aber stand ihm der Glaube an eine geistige Welt als an das wahre Wesen der Dinge einmal unverbrüchlich fest, so war es eben kein Wunder, wenn er in einem Zeitalter, dem die Natur des Abstrakten noch etwas Rätselhaftes hatte, in den Begriffen ebenso viele Anweisungen auf ihnen entsprechende geistige Wesenheiten erblickte. Denn diese Begriffe besitzen dasjenige, in dessen Mangel Plato den Beweis für die Wesenlosigkeit der Sinnenwelt fand: die unverbrüchliche Festigkeit und Unveränderlichkeit für die Erkenntnis. Sie dienten dazu, die Kluft zwischen dem Diesseits und Jenseits zu überbrücken.

Die Sache scheint mir an sich so einleuchtend, dafs sie sich auch ohne Gewährsmann behaupten könnte. Gleichwohl dürfte ein klassischer Zeuge nicht unwillkommen sein. Es ist kein Geringerer als Aristoteles, auf den ich mich für diese Auffassung



berufen darf. In einer weniger beachteten Stelle der Metaphysik[1]) heifst es: 'Die Anhänger der Ideenlehre haben in gewisser Beziehung Recht, den Ideen eine Sonderexistenz zu geben, wenn anders nämlich die Ideen Substanzen (Einzelwesen) sind, in gewisser Weise aber wieder Unrecht, nämlich insofern sie das Vielen gemeinsame Eine (den Begriff) als Idee setzen. Dies thun sie aber, weil sie nicht anzugeben wissen, was es denn eigentlich für unvergängliche Substanzen sein sollen, die neben den sinnlichen Einzeldingen existieren. Sie lassen daher die Ideen der Art nach gleich sein mit dem Vergänglichen (denn dies kennen wir) und sagen Mensch-an-sich, Pferd-an-sich, indem sie den Sinnendingen ein an-sich anhängen. Und doch würden, auch wenn wir die Gestirne nie gesehen hätten, nichts desto weniger ewige Substanzen aufser den uns etwa bekannten existieren. So auch im vorliegenden Fall: wissen wir auch nicht, welches sie sind, so ist es doch notwendig, ihr Dasein anzunehmen.'

Darin liegen folgende für das Verständnis des Platonismus ebenso wichtige wie richtige Gedanken ausgesprochen: dafs 1) Plato zunächst eine übersinnliche, wesenhafte Welt forderte, auch unangesehen die Art der Wesen, womit er sie im Einzelnen bestimmen wollte, und dafs 2) diese übersinnlichen Wesen eigentlich nur in Ermangelung von etwas Besserem, was man hätte wählen können, zu dem geworden sind, als was sie in der fertigen platonischen Lehre erscheinen: als müfsige Doppelgänger der Sinnenwelt. Diese übersinnlichen Wesen sind nur eigentlich eine Verlegenheitserfindung, hervorgegangen aus dem unberechtigten Gefühl der Notwendigkeit, das im Allgemeinen als unumgänglich notwendig erkannte übersinnliche Dasein auch im Einzelnen zu bestimmen. Man glaubte jene Welt wieder zu verlieren, wenn man nicht die Frage beantwortete *τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι*, und man

1) Met. 1040^b 27 *ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες εἶναι τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς. ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν) αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό, καίτοι κἂν εἰ μὴ ἑωράκειμεν τὰ ἄστρα, οὐδὲν ἂν ἧττον οἶμαι ἦσαν οὐσίαι ἀΐδιοι παρ' ἃς ἡμεῖς ᾔδειμεν· ὥστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχομεν τίνες εἰσίν, ἀλλ' εἶναί γέ τινας ἴσως ἀναγκαῖον.* cf. 1086^b 9.

wufste, wie Aristoteles sehr richtig bemerkt, nichts anderes, was man als ewige Wesen hinstellen sollte, als die Urbilder der Sinnendinge. Treffend erwidert der nämliche Aristoteles, es könnte auch Substanzen geben, von denen man sich gar kein Bild nach Analogie der Sinnenwelt machen könne. Man brauche das Wesen des Übersinnlichen gar nicht näher zu bestimmen, sondern könne sich mit seiner Anerkennung begnügen.

Damit steht nun in vollem Einklang die auffallende Unsicherheit der platonischen Äufserungen darüber, ob allen Begriffen, oder wenn nicht, welchen Begriffen ein übersinnliches Korrelat zugestanden werden sollte. Wären die Begriffe unmittelbar der Ausgangspunkt der Lehre, so hätte Plato ohne Bedenken allen Begriffen ihre entsprechenden Ideen geben müssen und gar nicht schwanken können. Dem ist bekanntlich nicht so. Wenn in der späteren Zeit, welcher der Verkehr mit Aristoteles angehört, diesem zufolge nur den Naturdingen jener Vorzug eingeräumt ward, so begreift man leicht, was dazu geführt haben mag. Denn diese Naturdinge bieten immer noch die beste Analogie zu der eigentlichen Substanz in platonischem Sinn: sie sind nicht blofse Gedankendinge; sie sind doch etwas, da man sie greifen kann, und haben doch wenigstens einen relativen Bestand. Anderseits ist bekannt genug, dafs Plato in den dialektischen Erörterungen seiner Dialoge am liebsten zu Verhältnis- und sittlichen Eigenschaftsbegriffen greift. Das Schöne-an-sich, das Gerechte-an-sich, das Gleiche-an-sich, das sind die Lieblingswerte, mit denen er rechnet. Wie erklärt sich das? Dadurch, dafs sie das Geistigste oder wenigstens Gedankenhafteste, der Sinnlichkeit am weitesten Entrückte sind, was wir innerhalb unserer Begriffswelt haben. Sie mochten deshalb am geeignetsten scheinen, das Dasein einer andern als sinnlichen Welt fühlen zu machen. Sie tragen gewissermafsen den Stempel der Geistigkeit, während die Substanzbegriffe ihren Ursprung aus der Sinnlichkeit nicht verleugnen können. In dem Zwiespalt zwischen Gedankenhaftem und Substantiellem hat sich Plato mit der Zeit mehr und mehr zu dem Letzteren geflüchtet.

So viel ist klar, dafs die Annahme einer wahrhaft wesenhaften geistigen Welt jenseits aller Sinnlichkeit für Plato wie der Ausgangspunkt, so der Kernpunkt seines Philosophems war. Die Begriffe waren ihm die besten Bürgen für das schon anderwärts

[illegible] Dasein dieser Welt: die Korrelate der Begriffe wurden [illegible] die Bürger jener Welt, d. h. sie mussten zu geistigen Wesen erhoben werden. Das geht auch schon ganz deutlich aus folgendem Schlusse hervor: Substanzen können nur entweder Körper oder geistige Wesen sein; für die Ideen, wenn sie Substanzen sind, bleibt also nichts anderes übrig, als dass sie geistige Wesen sind. Plato war ein zu heller und weitsehender Denker, um Begriff und Substanz unmittelbar zu identificieren. Die Unterscheidung, die er zwischen ihnen macht, am deutlichsten [illegible] (Begriffe = λόγοι, Ideen = εἴδη) würde vollständig ihre Bedeutung verlieren, wenn ihm seine Ideen nicht geistige Wesen gewesen wären.

Wenn Plato sonst bei Charakteristik seiner wahrhaft wesenhaften Welt die Unvergänglichkeit, Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit vorzugsweise betont, so spricht er ihr doch nirgends jene Eigenschaft der geistigen Belebtheit ausdrücklich ab, während er umgekehrt an unserer Stelle des Sophistes gerade die Forderung der Unbeweglichkeit neben der dem ὄντως ὄν zugesprochenen δύναμις und κίνησις nachdrücklich zur Geltung bringt 249 B D. Dadurch giebt er jedem, der verstehen will, deutlich zu erkennen, dafs die κίνησις, die er den Ideen beigelegt wissen will, eben keine eigentliche ist. Er will ihnen die reine Geistigkeit sichern, die zwar keine eigentliche (d. i. räumliche) Bewegung zuläfst, aber doch auch nichts weniger als leblos oder wie im Schlafe daliegt: ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν sagt er Tim. 52 B bezeichnend genug und zugleich zum Beweis, dafs es auch aufser unserer Sophistesstelle noch positive Andeutungen von dem Vorhandensein jener Grundanschauung bei Plato giebt. Ich würde auch die Phädrusstelle 247 D, wo das Anschauen des überirdischen Raumes und die daraus geschöpfte Nahrung des Geistes mit den Worten νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη bezeichnet wird, hierher ziehen, wenn die Unzuverlässigkeit der Lesart nicht der Stelle den Rang eines sicheren Zeugnisses versagte.

Übrigens wird auch der Ungläubigste nicht in Abrede stellen können, dafs die Annahme geistiger Belebtheit für einige Ideen von vornherein notwendig erscheint: der αὐτοάνθρωπος mufs doch

Seele haben oder Seele sein, und der *αὐτόιππος* wenigstens eine Pferdeseele. Denn was Wahres am Menschen und Tier u. s. w. ist, das verdanken sie ja eben der Teilnahme an der Idee. Und was hat nun nach Plato mehr Anrecht auf wahres Sein: der Leib oder die Seele? Will man den *αὐτοάνθρωπος* unbeseelt lassen, so würden ja die unvollkommenen *μιμήματα* vor ihren Urbildern gerade das Beste voraus haben und diese Urbilder müfsten sehr selbstloser Natur sein, wenn sie nicht von einigem Neid gegen ihre Abbilder erfüllt sein sollten. Kurz, der ganze Geist der platonischen Lehre bezeugt, dafs die Ideenwelt nichts Totes, sondern etwas geistig Belebtes ist. Im Sophistes hat Plato aus besonderem Anlafs dies nur scharf hervorgekehrt. Etwas Neues ist damit nicht eingeführt. Hat man sich dies einmal klar gemacht, so schwindet auch jeder Gedanke an schöpferische Kräfte im Sophistes.

Kein anderes Mafs von Bewegungsfähigkeit und Leben, als nach dem Bisherigen, d. h. Geistigkeit und die *δύναμις τοῦ γιγνώσκειν καὶ γιγνώσκεσθαι* wird den Ideen durch die *κοινωνία τῶν γενῶν* zugeschrieben. Diese Gemeinschaft der Geschlechter, die bei Plato durch einzelne Ausdrücke den Anschein erhält, als sei damit eine besondere Kraft- oder Willensäufserung gemeint, ist nichts als ein Ausdruck für die ewig giltige Ordnung, in welcher die Ideen zu einander stehen. Dieser Ordnung sich immerdar denkend bewufst zu sein, ist die einzige Art von Kraft, wenn man es so nennen will, oder Bewegung, welche den Ideen zukommt: darin besteht ihre *κοινωνίας δύναμις* (251 E, 254 C). Es ist ähnlich, wie wenn man sich einen Magneten für alle Zeiten ein und das nämliche Stück Eisen in derselben Lage durch seine Kraft an sich fesselnd dächte: es würde dann eine beständige Kraftäufserung ohne Veränderung statthaben, nur dafs dies Äufserung einer eigentlichen Kraft ist, während die *δύναμις* der Ideen nur in ihrer Erkenntnisfähigkeit, in ihrer Geistigkeit besteht, also keine eigentliche Kraft ist.

Unserer menschlichen Erkenntnis aber stellt sich diese Ordnung immer nur bruchstückweis dar. Das Allmähliche und mehr oder weniger Zufällige der Art, wie wir zur Kenntnis dieser begrifflichen Verhältnisse gelangen, projiciert sich gewissermafsen auf die Ideenwelt: Die Ideen scheinen ihre Verbindungen unter ein-

ander nach Mafsgabe des sich vollziehenden Aktes unserer Erkenntnis auch selbst erst einzugehen. Indem der erkennende Verstand die gegebene ewige Ordnung aufzufinden und auf die Sinnenwelt durch wachsende ἐπιστήμη anzuwenden lernt, ähnlich wie man die an sich festen Lautgesetze nur allmählich durch zunehmende τέχνη sich aneignet (253 A f.), verbindet und trennt er die Begriffe. Dadurch gewinnt es den Anschein, als ob die Ideen wie Geister in dem τόπος νοητός herumspazierten, sich gegenseitig zu suchen oder zu fliehen. Es scheint von ihrem Willen abhängig zu sein, Verhältnisse einzugehen oder wieder aufzugeben, die doch an sich fest und unveränderlich sind. Diese Vorstellung ist es, die sich in den platonischen Ausdrücken in unserer Sophistesstelle wiederspiegelt, wie τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμίγνυσθαι (252 E) und gleich darauf τὰ μὲν ἐθέλει τοῦτο δρᾶν, τὰ δ' οὔ. cf. 254 B, 256 B. Ebenso erklärt sich der Ausdruck πάσχειν oder πάθημα in Anwendung auf das Verhältnis der Ideen unter einander 252 B (denn von πάσχειν = γιγνώσκεσθαι war oben schon die Rede).

Nichts also nötigt oder berechtigt uns auch nur, die Ideen wegen dieser Art von κοινωνία mit Bonitz p. 193 als lebendige Kräfte anzuerkennen. Es steht mit diesem Vermögen, sich zu verbinden, mit dem 'sich vermischen und Teil nehmen wollen' u. s. w. genau so wie mit den bekannten Ausdrücken παραγίγνεσθαι (z. B. Soph. 247 A, Euthyd. 300 A), προσγίγνεσθαι (Phädo 100 D), ἐπιγίγνεσθαι (Hipp. Maj. 303 A), die ja auch von der Idee gebraucht werden, in Rücksicht nämlich auf ihr Verhältnis zur Sinnenwelt. Liegt nicht in diesen Ausdrücken genau dasselbe Vermögen der Bewegung angedeutet, wie in denen, die unsere Sophistesstelle hat? Warum hat man nicht aus ihnen schon die angebliche Thatsache der lebendigen Kräfte gefolgert? Weil man das Bildliche dieser Ausdrücke einsah, während in unserer Sophistesstelle die vorhergehende Ausführung über das geistige Leben der Ideen unberechtigten Folgerungen einen gewissen Vorschub leistete. Nachdem jene Ausführung auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt ist, werden auch die für die Gemeinschaft der Ideen gewählten Ausdrücke ihre täuschende Kraft verlieren. Will man aus dem Sophistes [illegible]us die lebendigen Kräfte herauslesen, so habe ich nichts da[illegible] insofern man ja von einer Erkenntniskraft spricht. Nur

behaupte man nicht, dafs damit den Ideen etwas anderes oder mehr zugesprochen werde, als ihnen nach dem ganzen Geist der platonischen Lehre von vorn herein zukam. Gewifs sind die Ideen auch Ursachen. Aber sie sind keine wirkenden Ursachen, sondern Zweckursachen. Die wirkende Ursache ist allein die Gottheit, der Demiurg im Timäus, der im Hinblick auf die Ideen die Erscheinungswelt bildet. Allein über die Art seiner Wirksamkeit spricht sich Plato nur in mythischer Darstellung aus.

Übrigens ist auch abgesehen von der Frage nach den Ideen als Kräften die Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* nichts grundsätzlich und wesentlich Neues. Sie ist nur nach einer Seite hin die Ausführung dessen, was nach anderer Seite hin schon der Phädrus 265 D ff. als das Werk der Dialektik angiebt: zu zeigen, in welchem Abhängigkeitsverhältnis die Begriffe (Ideen) von einander stehen. Ähnlich redet der Theätet p. 186 A von einem Verhältnis der allgemeinen Begriffe wie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Schönheit und Häfslichkeit u. dgl. zu einander, welches die Seele durch Nachdenken und Vergleichung erkenne. Auch die Republik kennt diese Lehre, denn wenn es da 476 A heifst: *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον*, so kann mit dieser *ἀλλήλων κοινωνία* gar nichts anderes gemeint sein, als die *κοινωνία τῶν εἰδῶν* oder *γενῶν*.

Schwierigkeiten allerdings hat die Sache dem Plato gemacht. Er fand es, wie uns der Parmenides und auch der Phädo p. 102 C zeigen, nicht nur begreiflich, sondern selbstverständlich, dafs einem Sinnengegenstand verschiedene, ja entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden können, obschon es bekanntlich an gleichzeitigen Philosophen nicht fehlte, die auch dies bestritten. Aber sowohl der Parmenides wie der Phädo weisen auf die Schwierigkeiten hin, die sich einer solchen Verbindung verschiedener Begriffe in der Ideenwelt entgegenstellen. *Αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλει ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι* heifst es Phädo p. 102 D und ähnlich Parm. 129 C. Man könnte nach den Beispielen, die in beiden Dialogen gegeben werden, diese Schwierigkeiten zwar auf die Verbindung entgegengesetzter Begriffe (Ideen) beschränkt gemeint

glauben. Doch ist die Sache zweifelhaft und wir thun besser, die Frage als allgemein zu betrachten. Die Schwierigkeiten lösten sich dem Plato allmählich durch seine Ideendialektik, wie sie der Phädrus und die Republik zeigen. Im Sophistes aber wird die mannigfache Verkettung der umfassendsten Ideen unter einander ausführlich dargestellt und die Sache bis zu dem Nachweis fortgeführt, dafs sogar die Verbindung begrifflich entgegengesetzter Ideen nicht undenkbar sei p. 256 B: *οὐκοῦν κἂν εἴ πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν κατηγορεύειν.* Das wesentlich Neue, was der Sophistes bringt, liegt nicht sowohl in der Lehre selbst, als in der Folgerung, die daraus gezogen wird. Bonitz hat ganz Recht, wenn er den Abschnitt über die Gemeinschaft der Begriffe für den wichtigsten im Dialog erklärt. Aber er ist es in anderem Sinne, als Bonitz will. Es kommt dem Plato weniger unmittelbar auf diese Lehre an, als darauf, aus der *κοινωνία τῶν γενῶν* die Giltigkeit des *μὴ ὄν* nachzuweisen und zwar nicht blofs für den Schein der Sinnenwelt, für den es ja von vorn herein bei Plato seine Giltigkeit hat, sondern auch für die Welt des rein Denkbaren, für die Ideenwelt, wie Simplicius in Phys. p. 100, 23 ganz richtig in Bezug auf den Sophistes sagt: *δεῖξαι βουλόμενος τὸ μὴ ὂν ἐν τοῖς οὖσι καὶ οὐκ ἐν τῷ αἰσθητῷ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ νοερῷ.* Der Dialog selbst bezeichnet es 254 D als die Aufgabe der Untersuchung zu zeigen *τὸ μὴ ὂν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν.* Und soll der Dialog seine Einheit bewahren, so ist das auch das einzig Richtige. Denn im Gegensatz zu den Eleaten dem Nicht-Seienden einen giltigen Platz in unserer Erkenntnis zu sichern und dadurch auch dem Sophisten einen Raum für sein Thun zu schaffen, ist das Absehen des Dialogs.[1])

---

1) Das eigentliche Thema des Dialogs ist offenbar der Begriff de *μὴ ὄν*. Der Sophist aber bildet Ausgangspunkt und Schlufs, wi überhaupt einkleidungsweise das Thema des ganzen Gesprächs, weil vorzugsweise mit dem *μὴ ὂν* sich zu schaffen macht, *κατατρίβει περὶ* *μὴ ὄν*. Die Thatsache der Existenz dieser Scheinkunst spricht deutli für die Möglichkeit und Denkbarkeit des *μὴ ὄν*. Dasselbe mufs al irgend welchen Rückhalt in unserer Erkenntnis, irgend welche Geltu haben. Und ist auch dasjenige *μὴ ὄν*, welches Plato schliefslich na weist, ein ganz anderes als das für den Sophisten gemeinte, so ist

Man thut nach alle dem sehr Unrecht, wenn man in unserer Partie des Sophistes die Kritik eines früheren platonischen Standpunktes oder einer Sekte von Platonikern erblickt, die hinter den Fortschritten der Schule zurückgeblieben seien. Plato hat über das Wesen des Übersinnlichen in der Hauptsache nie anders gedacht, als es uns die Darstellung des Sophistes lehrt. Diese bringt nur zu klarem Ausdruck und zu voller Entfaltung, was schon von Anfang an *implicite* in der Lehre lag, und was jetzt scharf und bestimmt, vielleicht sogar etwas zu lebhaft im Ausdruck hervorzukehren die Polemik gegen eine befreundete Schule den Anlafs bot.

Denn dafs die Megariker es sind, die hier als 'Ideenfreunde' bekämpft werden, sollte nach alle dem, was Zeller, Bonitz u. a. gesagt haben, nicht mehr bezweifelt werden. Die Lehre der Megariker von den *εἴδη*, wie sie uns der Sophistes schildert, stand noch zu drei Vierteilen im Eleatismus. Ihre *εἴδη* sind nicht die platonischen Ideen, sondern ein Mittelding zwischen Begriff und Idee. Die Ideenfreunde sind die nächsten Verwandten der platonischen Schule: es schwebt ihnen das gleiche Ziel der Spekulation vor. Allein sie bleiben auf halbem Wege stehen. Sie wollen wie Plato zum übersinnlichen, wahren Sein vordringen, aber gerade den entscheidenden Schritt, die Trennung der geistig wesenhaften Idee von dem wesenlosen Begriff, den Plato, bei aller Fehlerhaftigkeit seines Unternehmens doch geleitet von richtiger Einsicht in die allgemeinen Bedingungen des *ὄντως ὄν*, that, unterliefsen sie. Sie meinen im Abstrakten selbst schon das wahre Sein erfafst zu haben. So kommen sie zur Verwechslung des Abstrakten mit dem Wesenhaften, ganz im Geiste des Eleatismus, nur dafs es bei den alten Eleaten die mathematische Abstraktion war, welche die Geister irre führte, während es hier die logische Abstraktion ist. Wie jene in der blofsen mathematischen Form, in dem stetigen Raum des kugelförmigen Weltganzen den eigentlichen Seinsgehalt fanden, so diese in den Begriffen. Die platonische Philosophie ist wirk-

---

doch eben ein *μὴ ὄν*. So steht der Verlauf des Dialogs in richtigem Gleichgewicht und erhält seine Einheit:

μὴ ὄν des Sophisten
μὴ ὄν der Dialektik
μὴ ὄν als *ψεῦδος*.

liche Wesensphilosophie, die megarische ist Begriffsphilosophie, die sich fälschlich für Wesensphilosophie ausgiebt.

Aber wie sind die Jünger der Eleaten überhaupt zu dem Glauben an eine Mehrheit von angeblich wesenhaften *εἴδη* gekommen? Was hat sie zu diesem Abfall von der Alleinslehre vermocht? Die Thatsache zunächst dieses Abfalls wird auch durch einige anderweitige Zeugnisse bestätigt, auf die es sich lohnt einen Blick zu werfen.

Für Stilpon bezeugt eine Stelle des Diogenes (II, 119), daſs er den Begriffen ein von den Einzeldingen gesondertes Dasein beimaſs. Anders lassen sich, wie Zeller II^4 256, 2 richtig bemerkt, die Worte nicht deuten: *τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον. λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.*

Aber die Wahrheit der platonischen Schilderung hat noch weitere Zeugen. Eines der Fragmente des Eudemos, die uns Simplicius in seinem Kommentar zu Aristoteles Physik erhalten hat, giebt eine geschichtliche Erörterung der Schwierigkeiten, die der Begriff des *ἕν* verursacht hat. Und zwar sind dieselben doppelter Art. Sie entspringen 1) aus der Verbindung verschiedener Prädikate mit dem nämlichen Subjekt, durch welche das letztere (Eines) zu Vielem wird. Eudemos nennt dies *τὰ κατηγορικῶς* (d. i. durch Aussage im Urteil) *πολλὰ ποιοῦντα τὸ ἕν.* 2) aus der unendlichen Teilbarkeit aller Gröſsen, durch welche das Eine ebenfalls zum Vielen wird, *τὰ κατὰ μερισμόν*, wie es Eudemos bei Simplicius 97, 29 nennt. Eudemos behauptet nun, die volle Lösung habe erst Aristoteles durch seine Unterscheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* gegeben, allein schon Plato habe einen erheblichen Schritt zur Lösung gethan durch Unterscheidung verschiedener Bedeutungen des *ὄν* p. 98, 1: *Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ δισσὸν πολλὰς ἀπορίας ἔλυσε πραγμάτων ὧν νῦν οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ἐπὶ τὰ εἴδη, καὶ πρὸς τούτοις τοὔνομα τῶν λόγων ἀφώρισε.* Es ist unverkennbar, daſs damit auf die Ausführungen des Sophistes hingedeutet wird. Mit dem *δισσόν* (*ὄν*), welches Plato zuerst einführte, ist wahrscheinlich die von ihm zuerst wissenschaftlich festgestellte, an sich sehr einfache aber gleichwohl von seinen Zeitgenossen vielfach verkannte Thatsache[1]) gemeint, daſs jeder Begriff

1) Nicht als ob er erst durch die Untersuchung, die er im Sophistes führt, in den Besitz dieser Lehre gekommen wäre; durchaus nicht; logisch

einerseits von sich selbst ausgesagt, anderseits mit andern Begriffen verbunden werden kann, eine Unterscheidung, die der aristotelischen des *ὂν καθ' αὑτό* und des *ὂν κατὰ συμβεβηκός* nahe kommt. Darauf deutet auch die Erläuterung hin, die Simplicius p. 242, 29 giebt. Das erstere ist, dialektisch genommen, das *ὄν*, das letztere das *μὴ ὄν* = *ἕτερον ὄν*. Plato selbst giebt den Unterschied Soph. 255 C folgendermafsen: *ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι* (cf. 254 D), und dadurch bestimmt sich auch das 'kategorische' Verhältnis des Einen und Vielen: *ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν* 251 B, sowie die relative Giltigkeit des *μὴ ὄν* 257 A. Allerdings stellt sich dieser Deutung eine Schwierigkeit entgegen. Eudemos nämlich sagt in einem andern gleichfalls von Simplicius erhaltenen Bruchstück in Beziehung auf das nämliche *διττόν* folgendes p. 115, 25: *Παρμενίδου μὲν οὖν ἀγασθείη τις ἀναξιοπίστοις ἀκολουθήσαντος λόγοις καὶ ὑπὸ τοιούτων ἀπατηθέντος, ἃ οὔπω τότε διεσαφεῖτο (οὔτε γὰρ τὸ πολλαχῶς ἔλεγεν οὐδείς, ἀλλὰ Πλάτων πρῶτος τὸ διττὸν εἰσήγαγεν, οὔτε τὸ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός)*. Ebenso p. 120, 6. Hier unterscheidet nämlich Eudemos das platonische *διττόν* noch von dem aristotelischen *ὂν καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός*. Allein dafs mit beiden etwas Ähnliches gemeint sein mufs, geht aus den vorhergehenden Worten des Eudemos, die man selbst nachlesen mag, klar hervor. Bei näherer Betrachtung löst sich denn auch die Sache sehr einfach: sie sind beide nahe verwandt und doch verschieden. Das platonische *καθ' αὑτό* deckt sich nämlich nicht vollständig mit dem aristotelischen *ὂν καθ' αὑτό*. Das letztere ist das *ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖν* d. h. nicht blofs die Aussage eines Begriffs von sich selbst, wie das platonische *καθ' αὑτό*, sondern auch die Aussage des übergeordneten Art- und Geschlechtsbegriffes von einem Begriff, z. B. *ἄνθρωπός ἐστι ζῷον*. Nach Plato gehört das letztere schon zu dem *πρὸς ἄλληλα*. Das platonische *καθ' αὑτό* ist also nicht das aristotelische *ὂν καθ' αὑτό* seinem ganzen Umfang nach, son-

---

genommen war sie längst sein Eigentum, schon im Parmenides. Aber im Sophistes wird sie ausführlicher als irgendwo für die Ideenwelt nachgewiesen, obschon, wie oben gezeigt, auch dies nicht völlig neu ist.

dern nur ein Fall desselben. Die Bemerkung des Eudemos verträgt sich demnach recht wohl mit unserer Deutung, ja läfst dieselbe im Zusammenhang des von ihm Gesagten meines Erachtens als die allein mögliche erscheinen. Dazu stimmt auch die Thatsache, dafs nach Simplic. 120, 12, womit zu vergleichen ist, was Plutarch adv. Col. c. 22, 23 von Stilpo mitteilt, die Ansicht der Megariker darauf hinauslief, dafs jeder Begriff streng genommen nur von sich selbst ausgesagt werden könne, ganz ähnlich, wie es die Antistheniker hielten. Der Abschnitt des Sophistes über die *κοινωνία τῶν γενῶν* ist offenbar gegen beide Schulen gerichtet. Die *κοινωνία τῶν γενῶν* beruht aber eben auf dem *δισσόν*.

Nicht minder klar ist die Beziehung der Worte *καὶ πρὸς τούτοις τοὔνομα τῶν λόγων ἀφώρισε* auf den Sophistes. Sie gehen offenbar auf die Unterscheidung zwischen einzelnen Worten (*ὄνομα* und *ῥῆμα*, Substantiv und Verbum) und ihrer Verbindung im Urteil (*λόγος*), wie sie sich erörtert findet Soph. 262 A: *οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος κ. τ. λ.*, eine Unterscheidung, die ebenfalls auf jenes kategorische Verhältnis von *ἕν* und *πολλά* hinweist: das *ὄνομα* für sich ist *ἕν*, im Urteil wird es *πολλά*.

Aber die Hauptsache sind für uns die mittleren Worte *ὧν νῦν οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη*, und gerade diese sind durch einen Fehler der Überlieferung stark entstellt, wie die mangelnde Konstruktion zeigt. Offenbar steckt der Fehler in *ὧν νῦν*. Mag man dafür mit Diels *ὃ ἠγνόουν*, oder, wie mir richtiger scheint, *ὃ ἀνένευον*[1]) einsetzen, jedenfalls ist die Beziehung auf die *εἰδῶν φίλοι* des Sophistes, auf welche auch Diels hinweist, unverkennbar. Die umgebenden Worte lassen kaum eine andere Deutung zu. Betrachten wir uns die Ausdrücke näher, so weisen zunächst die Worte *καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη* geradezu auf unsere Ideenfreunde hin. Befremdend ist auf den ersten Blick nur das *ὥσπερ*. Versteht man indes, was doch sehr

1) *ἀνανεύειν* ist der peripatetische Ausdruck, der dem *διδόναι* 'zugeben' entgegengesetzt ist. Cf. Bonitz, Ind. Ar. 49ᵃ28. Die hier genannten Sophisten leugneten das platonische *δισσόν*. Sie wollten von einem doppelten *ὄν*, von einem relativen *μὴ ὄν* nichts wissen, ganz wie unsere *εἰδῶν φίλοι*: sie zogen sich auf ihre starren und isolierten *εἴδη* zurück.

nahe liegt, die εἴδη im Sinne der platonischen Ideen, so klärt sich auch die Beziehung des ὥσπερ auf. Es sind nur 'gewissermafsen' die platonischen Ideen, nicht die vollen und echten, als deren Vertreter die Megariker erscheinen und auf welche sie sich zurückziehen, alles Paktieren über eine weitere Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des ὄν, als sie in der Anerkennung einer Mehrzahl solcher εἴδη liegt, d. h. namentlich ihre Verbindbarkeit unter einander, zurückweisend.[1])

Aber οἱ σοφισταί? Eristiker, Dialektiker mögen die Megariker heifsen. Aber auch σοφισταί? Sicherlich! Auch ohne die besonderen Kennzeichen, die ihnen durch die besprochenen Worte beigefügt sind. Man lese z. B. was bei Euseb. praep. evang. XV c. 2 Aristokles bei Besprechung der Verleumdungen, zu deren Gegenstand Aristoteles von den Megarikern Alexinos und Eubulides u. a. gemacht wurde, 792 [d] zusammenfassend sagt: φανερὸν οὖν ὅτι καθάπερ πολλοῖς καὶ ἄλλοις, οὕτω καὶ Ἀριστοτέλει συνέβη, διά τε τὰς πρὸς τοὺς βασιλεῖς φιλίας καὶ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ὑπεροχὴν ὑπὸ τῶν τότε σοφιστῶν φθονεῖσθαι. Vgl. auch 792[b] (p. 340, 18 Dind.). Besonders im Munde eines Aristotelikers, des Eudemos noch mehr als des Aristokles, weil er den Dingen noch unmittelbar nahe stand, erscheint die Bezeichnung σοφισταί ganz am Platze für eine Schule, die so gehässig gegen das Haupt der peripatetischen Schule aufgetreten war und deren Spitzfindigkeiten Aristoteles in seinen 'sophistischen' Elenchen gebührend beleuchtet hatte. Aber auch für die Augen anderer als Peripatetiker war durch Männer der megarischen Schule wie Bryson, den Lehrer und Genossen des Sophisten Polyxenos (cf. Bäumker, Rhein. Mus. XXXIV, 69 ff.) die Verwandtschaft der Megariker mit den Sophisten offen zu Tage getreten.[2])

---

1) Man könnte daran denken, das ὥσπερ als seinem Beziehungsworte nachgestellt zu betrachten, wie Lucian Dial. deor. mar. I, 4 τὰ μὲν κέρατα πήχεις ὥσπερ ἦσαν, also zu erklären: 'gewissermafsen sich flüchtend.' Allein da diese Stellung von ὥσπερ sehr selten ist, verdient wohl die obige Deutung den Vorzug.

2) Es ist klar, dafs unser Eudemosfragment zugleich ein schönes Zeugnis für die Echtheit des Sophistes ist, nicht überflüssig für diejenigen, denen die aristotelischen Citate noch nicht sicher und deutlich genug schienen, um sie vor einer Athetese des Dialogs zu warnen.

Wir kehren nunmehr zu unserer Frage zurück, wie sich überhaupt der Abfall der Megariker von der strengeren eleatischen Lehre erklärt und wie sich ihre Einslehre zu der Lehre von der Mehrheit unkörperlicher Formen verhält. Hier können wir nur durch Heranziehung des Parmenides auf einigen Aufschlufs hoffen. Zeller stimmt in der neuesten Auflage (II[4], 259, 1) meiner Ansicht über die Megariker als Urheber der Einwürfe im Dialog Parmenides bei, läfst sich aber nicht irre machen in seiner Meinung von dem zeitlichen Verhältnis dieses Dialogs zu dem Sophistes. Der Parmenides, erheblich später als der Sophistes, soll dem entsprechend auch eine spätere Entwickelungsstufe der megarischen Lehre kennzeichnen als diejenige ist, welche uns der Sophistes darstellt. Die Megariker sollen zunächst, ausgehend von der sokratischen Begriffsphilosophie, die Lehre von den unkörperlichen Formen, den *ἀσώματα εἴδη*, als dem wahren Wesen der Dinge ausgebildet und von da aus erst allmählich sich zu der strengen Alleinslehre des Eleatismus erhoben haben, deren Unhaltbarkeit ihnen Plato im Parmenides klar zu machen sucht. Es ist schwer in diesen Dingen, wo wir von klaren und direkten Zeugnissen im Stich gelassen mehr auf das gute Glück des Ratens angewiesen sind, bestimmte Versicherungen zu geben. Wäge ich aber die Gründe nach ihrer inneren Wahrscheinlichkeit, nach dem natürlichen Verlauf menschlicher Dinge und menschlichen Denkens ab, so empfiehlt sich mir gerade das Umgekehrte.

Von den beiden Elementen, die sich in der megarischen Philosophie verschmolzen haben, dem Eleatismus und Sokraticismus, hat jener, wenn nicht alles trügt, den Euklid zuerst an sich gezogen. Es gebührt ihm für die Entstehung der megarischen Philosophie der zeitliche Vorrang, wie auch Zeller II[4] 245, 3 anerkennt. Ist dem so, dann ist Euklid ursprünglich strenger Einheitsbekenner gewesen. Der Einflufs des Sokrates hat sich dann, wie bei den meisten seiner Anhänger, so auch bei Euklid, vor allem nach der Seite der Ethik hin geltend gemacht und zur praktischen Bestimmung des eleatischen *ἕν* durch das sokratische *ἀγαθόν* geführt: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον* (Diog. II, 106). Die freundschaftliche Polemik des Plato gegen ihre starre Einslehre, von welcher der Dialog Parmenides Zeugnis ablegt, mag dann wenigstens einzelne Anhänger der

Schule[1]) zu Zugeständnissen veranlafst haben: sie wandelten ihr starres Eins in eine Mehrzahl von *ἀσώματα εἴδη* um, deren jedes für sich genommen zwar von dem gleichen Vorwurf der starren und unfruchtbaren Abgeschlossenheit, wie das eleatische Eins, getroffen ward, die aber doch dem der Vernunft unvermeidlichen Begriff der Vielheit wenigstens bis zu einem gewissen Grade Einlafs in das Philosophem gewährten. Eine solche Nachgiebigkeit ist um so wahrscheinlicher, als die *εἰδῶν φίλοι* nach des Plato Zeugnis Soph. 246 C wenigstens ihm gegenüber sich durchaus nicht besonders starrköpfig zeigten: *ἡμερώτεροι γάρ* sagt er von ihnen im Gegensatz zu den starren Materialisten. Der Theätet, dem Euklid gewidmet, könnte dies Verhältnis bezeichnen. Im Sophistes jedenfalls finden wir sie auf diesem Standpunkt einer Mehrzahl unkörperlicher Formen, die indes, ohne Regung und Leben, als hätte die *νάρκη* sie erstarren gemacht, die Spuren ihrer direkten Abkommenschaft von dem eleatischen *ἕν* noch unverkennbar an sich tragen. Die sonstigen Fingerzeige der Überlieferung, namentlich die oben besprochene Nachricht über Stilpo, stimmen damit gut zusammen. So ergiebt sich in der Entwickelung der Schule ein natürlicher Fortschritt: das Vertauschen einer unhaltbaren Position mit einer einigermafsen verteidigungsfähigen, ohne völligen Verzicht auf ihre ursprünglichen Grundsätze. Die Thatsachen schmiegen sich dem überall auf einfache und ungezwungene Weise an.

Man stelle sich anderseits mit Zeller vor: die Megariker sind erst Ideenlehrer, natürlich in dem beschränkten Sinne des Sophistes; dann erst wenden sie sich allmählich der strengen Einheitslehre zu. Ganz abgesehen davon, dafs nach Zellers eigenen Voraussetzungen (II^4 245, 3) dann eigentlich noch eine Stufe vorausgehen müfste, nämlich der ursprüngliche Eleatismus, so dafs die Megariker einen ähnlichen Kreisgang mit doppelter Häutung vollzogen hätten, wie er oben dem Plato zugemutet wurde, ist es doch wenig glaublich, dafs kluge und streitgewandte Leute wie

---

1) Denn es ist nicht undenkbar, dafs in der megarischen Schule sich beide Ansichten neben einander behaupteten. Man könnte die Stelle Soph. 249 B *μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων* und 252 A *καὶ τῶν ὡς ἓν ἱστάντων καὶ ὅσοι κατ᾽ εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί* so deuten, obschon die Beziehung auf die alten Eleaten ebenso natürlich ist. Möglich, dafs beide gemeint sind.

die Megariker, die sich ihren Vorteil in der Polemik bestens zu ersehen wufsten, so kurzsichtig gewesen sein sollten, eine Strafse, die zwar nicht angriffsfrei war, auf der man aber doch unter Abwehr der Feinde weiter marschieren konnte, geflissentlich mit einer Sackgasse zu vertauschen. Warum will man sie überhaupt zuerst einer Mehrzahl von Ideen huldigen lassen? Einmal, weil die sokratische Begriffsphilosophie, deren Anhänger sie waren, die Priorität der εἴδη vor dem ἕν wahrscheinlich machen, sodann, weil das angebliche Zeitverhältnis des Dialogs Parmenides zum Sophistes einer solchen Entwickelung der Lehre das Wort reden soll.

Was nun das erste betrifft, so ist von den sokratischen Begriffen zur Wesenheit der Begriffe noch ein weiter Schritt, von dem es gar nicht wahrscheinlich ist, dafs sie ihn noch unter der unmittelbaren Wirkung des Verkehrs mit Sokrates oder auch unter der unmittelbaren Nachwirkung desselben thaten. Denn dem Sokrates lag so etwas fern. Sodann bezeugen die übrigen sokratischen Schulen zur Genüge, dafs man Sokratiker sein konnte, ohne die Begriffe geradezu zur Hauptsache zu machen. Auch dem Sokrates waren die Begriffe schliefslich blofs Mittel zum Zweck: zur Erkenntnis des sittlich Schönen, des Guten. Die ethischen Anregungen sind das unmittelbar Wirksamste, was von Sokrates auf seine Schüler ausgegangen ist. Wie sehr diese Bemerkung auch auf Euklid Anwendung findet, zeigt die oben citierte Mitteilung des Diogenes (II, 106), das Wichtigste, was wir überhaupt von Euklid erfahren. Es nötigt also gar nichts, die Megariker der Begriffsphilosophie zu Liebe eine Entwickelung nehmen zu lassen, der zufolge sie sich selbst vom Pferd auf den Esel gebracht haben würden.

Was ferner das zeitliche Verhältnis der Dialoge Parmenides und Sophistes betrifft, so darf man fragen: stellt Plato im Parmenides die Megariker — wenn man diese unter den Eleaten vermuten darf — irgendwo als Abtrünnige von einer früher ihnen geläufigen Lehre dar? Zeigt sich in den Ausführungen dieser megarischen Eleaten irgend eine Spur von Selbstkritik, wie man sie bei der Beschaffenheit der behandelten Fragen doch erwarten müfste, wenn der Parmenides dem späteren Stand der megarischen Lehre entspräche? Die Megariker weisen grofse Widersprüche oder Undenkbarkeiten in der Ideenlehre nach, aber so, als hätten sie ihrerseits

nie an *εἴδη* geglaubt. Plato zeigte ihnen auf das schlagendste das Unhaltbare ihres Standpunktes; aber sie sind unheilbar. Sie haben sich ja selbst durch ihre Bekehrung zum eleatischen Eins den Weg zur Vielheit abgesperrt, deren Notwendigkeit anzuerkennen sie früher Einsicht genug gehabt hatten. Ich kann mir nicht denken, dafs Plato es sich versagt haben würde, sie irgendwie an ihre früheren vernünftigeren Ansichten zu erinnern.

Alles dies spricht gegen eine späte Abfassung des Parmenides und vor allem gegen eine spätere als des Sophistes. Zu den Gründen, die ich in der ersten Abhandlung (p. 55ff.) vom Standpunkte des Parmenides ausgeführt habe, sei hier noch einiges vom Standpunkte des Sophistes hinzugefügt. Zunächst verweise ich auf die sprachlichen Untersuchungen, namentlich Campbells in seiner Ausgabe des Sophistes und Politicus und C. Ritters in seinen Untersuchungen über Plato. Demjenigen, der diesen sprachlichen Ermittelungen nicht alle Bedeutung abspricht, reden dieselben laut genug für eine verhältnismäfsig späte Abfassung des Sophistes. Jedenfalls ist das Zusammenstimmen solcher grammatischen mit sachlichen Beobachtungen nicht danach angethan, eine danach getroffene chronologische Anordnung weniger als eine davon abweichende zu empfehlen oder gar sie verdächtig zu machen.

Als sachliche Beobachtung aber möchte ich z. B. noch geltend machen das Verhältnis des Sophistes zur Republik. Der Schlufs des fünften Buches dieser Schrift 476 ff., wo *ἐπιστήμη* und *δόξα* nach den ihnen entsprechenden Gebieten unterschieden werden, bietet dem Plato reichlich Gelegenheit, von dem *μὴ ὄν* zu reden. Aber nirgends findet sich eine Spur, dafs er dasjenige *μὴ ὄν*, welches hier im Sophistes nachgewiesen wird, sich schon als solches — denn die *κοινωνία τῶν γενῶν* war ihm schon geläufig, wie wir oben gesehen haben — zum Bewufstsein gebracht hätte. Wäre dies der Fall, so würde er nicht schlechthin und ohne jede Einschränkung dem *μὴ ὄν* die *ἀγνωσία* zugewiesen haben 477 AB, 478 C. Denn das *μὴ ὄν* des Sophistes ist nichts weniger als *ἄγνωστον*.[1])

Ferner beachte man die Feierlichkeit, mit der Soph. 238 A

1) Sehr richtig bemerkt Simplicius in Arist. Phys. p. 100, 23 Diels bei Besprechung dieser Partie des platonischen Sophistes: *καὶ ὁ Πλάτων δὲ δεῖξαι βουλόμενος τὸ μὴ ὂν ἐν τοῖς οὖσι καὶ οὐκ ἐν τῷ αἰσθητῷ*

auf den Seinswert der Zahlen hingewiesen wird. Der Fremdling sagt *ἀριθμὸν δὴ τὸν ξύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν.* Theätet antwortet: *εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι θετέον ὡς ὄν.* Klingt das nicht, als ob Plato, als er dies schrieb, schon auf dem besten Wege war, die Zahlen in der Rangordnung des Seienden oben anzustellen? Dafs der Antwortende ein Schüler des Theodoros und für Mathematik begabt war, kann dabei immer mit in Betracht kommen, bietet aber noch keine volle Erklärung für das Gewicht der Worte.

In dem Verhältnis der besprochenen Dialoge zu einander liegt also nicht der mindeste Grund, die Megariker jene rückläufige Bewegung vollziehen zu lassen, wohl aber einige Ermutigung, das Gegenteil anzunehmen. Nötigt aber etwa sonst irgend ein Zeugnis zu dieser Annahme? Das obige Zeugnis des Eudemos bei Simpl. p. 98, 1 sicher nicht; dasselbe spricht vielmehr ganz dafür, dafs damit der spätere Stand der megarischen Lehre gemeint sei: *καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη.* Ebenso wenig, was wir sonst oben angeführt haben. Das Einzige, was in dieser Beziehung in Betracht kommen könnte und von Zeller auch geltend gemacht wird, ist eine Stelle des Peripatetikers Aristokles bei Eusebius praep. ev. XIV, 17 (p. 298, 28 Dind.): *ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις* (d. i. den Eleaten) *τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες. οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν· τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς· ὅθεν ἠξίουν οὗτοι γε τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.* Damit soll nach Zeller (II[4] 261, 2), da namentlich Stilpo genannt ist, die Einheitslehre der Megariker für die spätere Zeit bezeugt sein. Von dem, was sonst von Stilpo berichtet wird (s. oben p. 90), zu schweigen, ist die exegetische Voraussetzung hinfällig, auf der Zellers Meinung beruht. Er nimmt nämlich an, das *οὗτοι γε* beziehe sich nur auf *οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς*, nicht aber auf die Eleaten. Aber es wäre doch sonderbar, den Megarikern im Gegensatz zu den Eleaten — denn

μόνον ὄντι ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ νοερῷ, τὴν διάκρισιν πρῶτον καὶ τὸ πλῆθος τῶν εἰδῶν παραδίδωσι.

das wäre doch dann der Fall — ein Dogma zuzuschreiben, das unbestritten den Hauptgrundsatz und eigentlichen Kern der eleatischen Lehre bildet. Man braucht nur die Stelle im Zusammenhang zu lesen, um alsbald zu erkennen, dafs *οὗτοι γε* auf Eleaten und Megariker zusammen geht im Gegensatz zu anderen Schulen, und dafs an erster Stelle damit natürlich die Eleaten gemeint sind. Um einiges Einzelne anzuführen, verweise ich auf das vorhergehende *τούτοις* (298, 28) und vor allem auf die unmittelbar sich anschliefsende Polemik gegen diese *οὗτοι*, in der z. B. p. 300, 4 Dind. ausdrücklich Melissos genannt wird. Stilpo und die Megariker werden nur so zu sagen ins Schlepptau genommen: sie gehen mit unter der Firma der Eleaten, und das war bei ihrem allgemein bekannten Verhältnis zu den Eleaten ganz natürlich, trotz gewisser Abweichungen, die indes nicht grofs genug waren, um sie aus dem Gefolge der eleatischen Schule auszuschliefsen. Zudem ist wohl zu beachten, dafs das *ἓν εἶναι* durchaus nicht das Einzige oder auch nur das Hauptsächlichste ist, was hier angeführt wird: es folgen noch eine ganze Reihe von Bestimmungen, die unter allen Umständen auch der megarischen Schule angehören, und die Polemik gilt überhaupt nicht unmittelbar dem *ἓν εἶναι*, sondern der Verwerfung der Sinnesanschauung. Vor allem ist die Aufmerksamkeit zu lenken auf das dem *τὸ ὂν ἓν εἶναι* unmittelbar folgende *καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι*. Mit dem letzteren werden wir ganz auf den polemischen Standpunkt des platonischen Sophistes gestellt und wir würden nicht den Vorwurf allzu grofser Kühnheit zu fürchten brauchen, wenn wir uns daraus die Erlaubnis ableiteten, das vorhergehende *ἓν εἶναι* allgemein im Sinne des *μὴ ἕτερον*, d. h. jener Identität mit sich selbst zu nehmen, welche die Möglichkeit der Verbindung mit anderen Prädikaten ausschliefst. Das aber würde auch von den megarischen *εἴδη* gelten, die zusammen das *ὄν* ausmachen: das *ὄν* der Megariker, ihre *εἴδη*, sind *ἕν*, lassen kein *ἕτερον*, keinen Wechsel und keine Verbindung zu. Indes sind wir gar nicht genötigt, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen. Was neben dem *ἓν εἶναι* an Bestimmungen hier noch aufgezählt wird, reicht vollkommen zur Berechtigung aus, die Eleaten und Megariker in der Weise, wie es hier geschieht, zusammen zu fassen.

III.

DIE KATEGORIEENLEHRE

DES

ARISTOTELES.

Δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ.
Arist. Anal. pr. I, 32.

1. Einleitung.

Über den Kategorieen des Aristoteles hat ähnlich wie über denen Kants ein eigentümlicher Unstern gewaltet. Und zwar ist es gerade Kant gewesen, der das herbste Verwerfungsurteil über die Entdeckung seines Vorgängers gefällt hat (Krit. d. r. V. § 10. Prolegg. z. j. k. M. § 39). Aber es schien, als wollte das Schicksal diese Ungerechtigkeit an ihm selbst rächen. Die kantischen Kategorieen, anfangs mit vielem Beifall aufgenommen und von manchen als der Zauberstab betrachtet, mit dem man alles und jedes der Herrschaft des menschlichen Geistes unterwerfen könne, verloren mit der Zeit mehr und mehr ihr maſsgebendes Ansehen und werden jetzt nur noch von wenigen in ihrer wahren Bedeutung verstanden und gewürdigt, von einigen sogar nur noch als philosophische Antiquität mit einer Art vornehmen Mitleides betrachtet.

Aber erstreckt sich gegenüber den kantischen Kategorieen der Zwiespalt der Meinungen doch nur auf ihren Wert und den Umfang ihrer Gültigkeit, nicht auf ihren Ursprung, über den Kant keinen Zweifel gelassen hat, so ist bei den aristotelischen Kategorieen nicht nur ihre Bedeutung, sondern auch ihr Ursprung Gegenstand mannigfachsten Streites geworden.

Sind die Kategorieen des Aristoteles die Grundbegriffe, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und die Regeln ihrer inneren Verknüpfung und Einheit beruhen? Das war es, was Kant unter Kategorie verstand und was er, zufolge eines verzeihlichen Vorurteils, auch als die eigentliche Absicht der aristotelischen Kategorieenlehre ansah. Daſs die aristotelischen Kategorieen dies nicht sind und nicht sein sollten, hat sich in der Folge immer sicherer herausgestellt. Tieferes Studium und wachsendes

Verständnis der aristotelischen Schriften führten zu der Erkenntnis, dafs es sich bei dieser Lehre nicht um die obersten Regelbegriffe der Naturerkenntnis, sondern um eine Einteilung der Begriffe überhaupt handele. Über Ursprung und Bedeutung aber dieser Einteilung gingen die Meinungen weit auseinander.

Der erste, der unter den Neueren dieser Frage näher trat und ihre Behandlung überhaupt wieder in Flufs brachte, war Trendelenburg. In seiner durch umfassende und eindringende Gelehrsamkeit ausgezeichneten 'Geschichte der Kategorieenlehre' widmete er diesem Gegenstande eine gründliche Untersuchung, durch welche er dem Verständnis und der Würdigung der aristotelischen Lehre erst den Boden bereitete. Gesetzt freilich, der Wert seiner Arbeit bestimmte sich lediglich nach seiner Entscheidung über den Ursprung der Kategorieen, so würde sie kaum Anspruch auf dauernde Beachtung haben. Denn diese Ansicht, der zufolge für die Aufstellung der Kategorieen zunächst sprachlich-grammatische Rücksichten leitend gewesen sind, dergestalt, dafs sich in ihnen im grofsen und ganzen die Klassen der Redeteile wiederfinden sollen, erwies sich bei näherer Prüfung bald als unhaltbar. Allein im ganzen drängt sich diese Hypothese doch zu wenig hervor, als dafs sie imstande wäre, den gehaltvollen Ausführungen über Stellung und Bedeutung, welche den einzelnen Kategorieen im Ganzen des aristotelischen Lehrgebäudes zukommt, wesentlich Eintrag zu thun.

Dies erkannte bereitwillig auch sein Hauptgegner Bonitz[1]) an, dessen Abhandlung, ausgezeichnet durch jene Durchsichtigkeit der Darstellung und Beherrschung des Stoffes, die allen Arbeiten dieses hervorragenden Gelehrten eigen ist, mir doch den Hauptpunkt verfehlt zu haben scheint. Wenn ich im Folgenden gerade ihn mehrfach bekämpfen mufs, so soll damit selbstverständlich dem Wert seiner Arbeit nicht im mindesten Abbruch gethan sein. Der Grund liegt vielmehr darin, dafs seine Fehler — soweit sie mir als solche erscheinen — die besten Wegweiser zur Wahrheit sind. Zudem hat Bonitz alles auf den schärfsten und präcisesten Aus-

1) Bonitz, Über die Kategorieen des Aristoteles. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. W. 1853. Neben ihm sind hauptsächlich noch zu nennen Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862; und Schuppe, Die arist. Kategorieen, Berlin 1871. Vgl. auch W. Luthe, Beitr. zur Logik. 2. Teil. Berlin 1877.

druck gebracht, ein Vorzug, der geeignet ist, den Gegner besonders herauszufordern: das Ziel ist klar und bestimmt. Bonitz verwirft nicht nur — und dies mit Recht — den grammatischen Ursprung der Kategorieen, sondern leugnet auch auf das entschiedenste ihre Abstammung aus dem Urteil und ihre Beziehung auf dasselbe. Sie sollen nicht als Arten der Aussage im Urteil erklärt werden dürfen, sondern nur die verschiedenen Bedeutungen bezeichnen, in denen die Begriffe oder genauer, in denen der Begriff des Seienden ausgesprochen wird. Dafs er damit den wahren Sinn der aristotelischen Lehre nicht getroffen hat, dies wird, wie wir hoffen, die folgende Untersuchung zeigen.

Aristoteles hat uns ebensowenig wie einer seiner zahlreichen Kommentatoren ausdrückliche Nachrichten über den Werdegang seiner Entdeckung hinterlassen. Von dem Wert und der Wahrheit derselben aber war er seinen unzweideutigen Erklärungen zufolge unerschütterlich fest überzeugt. Was also gab ihm die Gewähr der Vollständigkeit und Richtigkeit seiner Kategorieen? Wir können im allgemeinen sagen: wenn diese seine Zuversicht keine leere war, so mufs sich auch ein Berechtigungsgrund für die Sache nachweisen lassen, gleichviel ob es gerade derjenige ist, auf welchen Aristoteles selbst den unbedingten Glauben an seine Entdeckung baute. Denn dafs ihm irgend eine Bürgschaft zu Gebote stand, darf man bei einem Forscher, der mit der gröfsten Kraft und Sicherheit des Denkens zugleich die gröfste Behutsamkeit verband, von vornherein annehmen. Vielleicht gelingt es auch, uns über diese seine Bürgschaften einigen Aufschlufs zu verschaffen. Aber dies braucht nicht unser einziges oder auch nur unser nächstes Ziel zu sein. Kommt der aristotelischen Lehre irgend welche dauernde philosophische, d. h. eine mehr als blofs historische Bedeutung zu, so mufs sie sich auch irgendwie aus dem Wesen und der Beschaffenheit unserer Erkenntnis erklären und rechtfertigen lassen. Und wir glauben uns nicht ins Unrecht zu setzen, wenn wir den Mut haben, die Errungenschaften der neueren Philosophie zur Prüfung aristotelischer Ansichten heranzuziehen. Etwas anderes ist es, einen Alten nach neueren Gesichtspunkten beurteilen, etwas anderes, Neues und Fremdartiges in ihn hineintragen. Eine philosophische Beurteilung der ganzen Frage von vornherein ablehnen, wie es Bonitz p. 35 thut, heifst im Grunde auf eine

wahre Würdigung der Sache verzichten. Hat die Philosophie im Laufe der Jahrtausende gar keine sicheren Ergebnisse errungen? Darf man wirklich den Aristoteles blofs aus dem Aristoteles beurteilen und ist es nicht möglich, ihn anders zu beurteilen, ohne ungerecht zu werden? Das wäre doch nahezu eine Bankerotterklärung für uns Neuere. Wie aber, wenn sich auf solche Weise Aristoteles nicht nur besser verstehen, sondern auch rechtfertigen liefse? Wie, wenn z. B. gerade Kant uns dazu verhülfe, und wenn durch gegenseitige Kontrole, des Alten durch den Neuen und des Neuen durch den Alten, die Ansichten beider ihre Bestätigung fänden? Es gilt den Versuch!

Den Weg dazu aber bahnen wir uns, indem wir vorerst den Aristoteles selbst genau ausfragen über die Absicht, die er bei seiner Kategorieeneinteilung gehabt hat. Und hier hat er selbstverständlich ganz allein das Wort, d. h. hier hüten wir uns auf das strengste vor Einmischung neuerer Ansichten, lassen vielmehr Aristoteles seinen eigenen Erklärer sein. Besondere und ausdrückliche Nachrichten über Ursprung und Absicht der Lehre suchen wir, wie gesagt, vergebens in den Schriften des Aristoteles. Allein so völlig läfst er uns doch nicht im Stich mit Andeutungen über den Weg, auf dem er zu seinen Aufstellungen gelangt ist. Vor allem nennt er wenigstens das Gebiet, welches er mit seinen Kategorieen erschöpfend eingeteilt zu haben meint. Möglich, dafs es gelingt, durch richtige Erklärung des der Einteilung zu Grunde liegenden Begriffes den Schleier einigermafsen zu lüften, hinter dem sich das Geheimnis birgt.

Es ist nicht die Kategorieenschrift, in der wir solchen Aufschlufs zu suchen haben. Wir finden ihn in andern Schriften, vor allem in der Metaphysik. Aber es wird sich zeigen, dafs jene Schrift mit dieser nicht in Widerspruch ist, wie mir überhaupt die Kategorieenschrift ihrem Gehalte nach durchaus echt erscheint, mag auch die Form nicht ganz auf Rechnung des Aristoteles zu setzen sein.

2. Was wird durch die Kategorieen eingeteilt?

Die Frage, was Aristoteles eigentlich mit seinen Kategorieen eingeteilt habe, könnte überflüssig erscheinen angesichts der Thatsache, dafs er uns so oft und so bestimmt als wir nur wünschen können, versichert, 'das Seiende', *τὸ ὄν*, sei der allen Kategorieen

gemeinsame und durch sie geteilte Begriff. Denn nicht nur, dafs er uns wiederholt, z. B. de an. 410^{a} 13, Met. 1028^{a} 10f. sagt, *τὸ ὂν σημαίνει τι μὲν τόδε τι, το δὲ ποσὸν ἢ ποιόν κ. τ. λ.*, sondern auch als Bezeichnung für die Kategorieen bedient er sich der Ausdrücke *κατηγορίαι τοῦ ὄντος* oder *γένη τῶν ὄντων* ganz gewöhnlich neben der kürzeren Bezeichnung *κατηγορίαι, κατηγορήματα* oder dgl. m. Und doch, sehen wir näher zu, so steht die Sache nicht ganz so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn was ist dieses *ὄν*? Das Wirkliche, das gesamte weite und mannigfache Bereich dessen, was uns durch die Erfahrung gegeben wird, antwortet Bonitz p. 12 und p. 17 seiner oben genannten Schrift und Schuppe pflichtet ihm bei, wenn er p. 9 mit ausdrücklicher Berufung auf Bonitz es als das wirklich Seiende und p. 8 als das Mannigfaltige, das Konkrete bezeichnet. Also die Gesamtheit des Wirklichen in einen Begriff zusammengezogen, das wäre das *ὄν*, m. a. W. die Natur oder die Welt.

Der Ausdruck selbst scheint die Richtigkeit solcher Deutung zu verbürgen. Denn das 'Seiende' mufs ja doch wohl die ganze Fülle des Wirklichen in sich bergen. Allein alsbald drängt sich uns die störende Frage auf: Wozu die *οὐσία*, wenn dies *ὄν* die ganze Summe des Wirklichen, des 'Konkreten', und nur dieses, in sich birgt, m. a. W. wenn es der Begriff des Wirklichen selbst ist? Gerade von der *οὐσία*, dem *τόδε τι* als dem allein wirklich Seienden werden ja von Aristoteles die übrigen Kategorieen unterschieden. Was aber getrennt von dieser *οὐσία* ist, lebt als getrennt nicht in der Wirklichkeit der Dinge, sondern lediglich in unserem Geist, in unserem Denken. Und getrennt von der *οὐσία* sind doch die übrigen Kategorieen, wenn anders sie ihr koordiniert sind. Wie können sie also Gattungen des Wirklichen sein? Wie kann, um nur das Augenfälligste herauszugreifen, das *πρός τι*, das doch lediglich eine Geburt unseres Verstandes ist, ohne ein entsprechendes Ding in der Wirklichkeit, wie kann dies *πρός τι* eine Gattung des Konkreten, des Wirklichen sein? Aristoteles läfst uns wahrlich nicht in Zweifel, dafs der einzige rechtmäfsige Inhaber der Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit eben die *οὐσία* ist und nun sollen dem zum Trotz alle Kategorieen in gleicher Weise Anteil an der Wirklichkeit haben und eben in diesem Sinne *ὄντα* genannt werden? Wir kommen dadurch in folgende Verlegenheit: ist das *ὄν* die Gesamt-

heit des Wirklichen und sind die Kategorieen Einteilungsglieder desselben, so würden die übrigen neun Kategorieen neun Zehntel, die *οὐσία* nur ein Zehntel des Wirklichen darstellen, und doch soll nach Aristoteles sie und nur sie das Wesenhafte sein. Wir kommen auf diese Weise aus einem fehlerhaften Zirkel nicht heraus: Aristoteles schickt uns, um von dem allgemeinen *ὄν* zur Wirklichkeit und zum Konkreten zu gelangen, zur *οὐσία*, und die obige Auslegung schickt uns umgekehrt von der *οὐσία* zum *ὄν*, denn dies soll ja alle Wirklichkeit umfassen und die *οὐσία* nur ein Teil von ihr sein. Kurz, wir wissen nicht, wo wir diese vermeintliche Wirklichkeit eigentlich finden sollen: sie zerrinnt uns unter den Händen.

Bonitz scheint von dieser Verlegenheit etwas verspürt zu haben. Denn er hält sich nicht fest an seine Erklärung des *ὄν* als des durch die Erfahrung Gegebenen, des Thatsächlichen und Wirklichen, sondern an andern Stellen, z. B. p. 8 und 11, spricht er vorsichtiger von dem gesamten Reich sei es nun des Gedachten oder des Seienden als von dem durch die Kategorieen geteilten Gebiet. Also das Seiende wäre danach nicht bloſs das Seiende — wie man doch meinen sollte — sondern noch etwas ganz anderes, nämlich das Gedachte. Denn etwas anderes als das Seiende muſs das Gedachte doch sein, wenn es, wie die gesperrt gedruckten Worte zeigen, als eine Gattung neben dem Seienden steht. Ein sonderbares Ding, dies Seiende, welches nicht nur ist, was es ist, sondern auch ist, was es nicht ist, dem Satze des Widerspruchs zum Trotze. Sehen wir weiter, wie es damit steht.

Aristoteles versichert uns an verschiedenen Stellen, besonders im 9. und 13. Buche der Metaphysik[1]), durch die Kategorieen würde genau ebenso wie das Gebiet des Seienden auch das des Nicht-Seienden geteilt und die Kategorieen des Nicht-Seienden liefen denen des Seienden parallel oder seien vielmehr dieselben. Was ist nun dieses Nicht-Seiende, sofern es durch die Kategorieen ab-

---

1) Met. 1051ᵃ 34 *τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν.* 1089ᵃ 15 *πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν· καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί* und 1089ᵃ 26 *τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται.*

geteilt wird? *Non-entis nulla sunt praedicata* sagt eine alte scholastische Schulregel. Und doch spricht Aristoteles von Kategorieen des Nicht-Seienden. Mit welchem Recht? Bonitz schlüpft p. 27 sehr rasch und flüchtig darüber hinweg. Allein er mufs uns erlauben, dafs wir ihn einen Augenblick festhalten und fragen: ist das Nicht-Seiende etwa das Gedachte oder Gedichtete? Unmöglich wäre das vielleicht nicht: *κατὰ γὰρ τοῦ μὴ ὄντος το δοξαστὸν κατηγορηθήσεται· πολλὰ γὰρ τῶν μὴ ὄντων δοξαστά* sagt Aristoteles selbst Top. 121ᵃ 22, cf. 121ᵇ 22. Aber dann hätte Bonitz ja Unrecht mit seiner Behauptung, das ὄν der Kategorieen sei sowohl das Wirkliche wie das Gedachte. Denn ist dies ὄν sowohl das Eine wie das Andere, so kann folgerichtig auch das entsprechende μὴ ὄν nichts anderes sein als das Nicht-Wirkliche und das Nicht-Gedachte. Was aber weder wirklich ist, noch gedacht oder gedichtet, ist überhaupt gar nichts. Es fällt unter die *oben* angezogene scholastische Schulregel und würde jenes unaussprechbare und undenkbare Nichts sein, das eben wegen seiner Unaussprechbarkeit und Undenkbarkeit von Parmenides als ein Ding der Unmöglichkeit gekennzeichnet wurde und gegen dessen Statthaftigkeit Aristoteles in der zweiten der oben angezogenen Stellen der Metaphysik (1089ᵃ 15 ff.) ankämpft. Würde Bonitz aber etwa mit eben dieser Stelle der Metaphysik erwidern: das Nicht-Seiende ist das Nicht-Weifse, Nicht-Dreiellige u. s. w., gut, so wären wir ganz einverstanden. Dann dürfte er aber nicht sagen, das Nicht-Weifse, Nicht-Dreiellige u. s. w. seien etwas Nicht-Wirkliches oder Nicht-Gedachtes (denn das Nicht-Weifse könnte ja z. B. grün sein); und wenn sie dies nicht sind, so ist auch das ὄν nicht das Wirkliche und das Gedachte. Was es mit diesem μὴ ὄν thatsächlich auf sich hat, wird sich weiterhin bald zeigen.

Man mag sich drehen und wenden wie man will, man kommt mit diesem Bonitzschen ὄν nicht aus der Verlegenheit heraus. Überall, wo es auf eine Probe ankommt, tritt der innere Widerspruch, an dem es krankt, zu Tage. Nirgends vielleicht greller und handgreiflicher als da, wo Bonitz gegen Trendelenburg von dem Verhältnis der Kategorieen zu der Sprache redet. Da heifst es p. 53: 'es liegt daher (d. h. wegen der engen Beziehung zwischen Begriff und Wort) nahe, dafs, wer den faktischen Inhalt eines bestimmten Gedankengebietes überschauen will, zunächst die Worte

in Betracht ziehe, welche die Zeichen sind für die jenem Gebiete angehörigen Vorstellungen und Begriffe. In solchem Sinne richtet Aristoteles, wo es ihm darauf ankommt, die Kategorieen zu unterscheiden, seinen Blick auf die Sprache; aber nicht auf den gesamten Wortvorrat der Sprache, sondern auf diejenigen Worte, welche irgendwie Anspruch machen, etwas Seiendes zu bezeichnen; denn ποσαχῶς λέγεται τὸ ὄν ist die Frage, um die es sich handelt'. Also, so müssen wir notwendig folgern, giebt es auch Worte, die nicht etwas Seiendes bezeichnen. Und doch steht es dem Aristoteles unerschütterlich fest, dafs mit einziger Ausnahme derjenigen Begriffe, die unmittelbar mit dem ὄν parallel laufen und demgemäfs gleich diesem zu allen Kategorieen gehören — welche das sind, wird sich später zeigen — schlechthin jedes Wort unter einer seiner Kategorieen Platz finde, also ein ὄν sei. Und Bonitz erkennt dies selbst auf das bestimmteste an, wenn er die Kategorieen als eine Einteilung des gesamten Reiches, sei es nun des Seienden oder des Gedachten, bezeichnet. Denn welche Worte wären von diesen Bestimmungen ausgeschlossen?

Man sieht, diese Deutung des ὄν führt uns wie ein Irrlicht nur ins Unwegsame; es treibt mit uns ein neckendes Spiel, dessen trügerischem Schein man sich allerdings schwer entzieht. Denn kraft einer natürlichen Täuschung unseres Geistes sind wir gar leicht geneigt, in den Begriffen des Seins und des Seienden schon die Vorstellung der wirklichen Gegenstände selbst zu finden und so nach Analogie eines optischen Betruges an die Stelle einer leeren Abstraktion die wirkliche Welt zu setzen. Es ist dies die nämliche Täuschung, infolge deren schon die Eleaten meinten, durch den blofsen Begriff des Seins sei auch unmittelbar der Gegenstand und dessen Existenz gegeben. Der erste, der in der Geschichte der Philosophie diesen Schein als solchen erkannt und durch seine gesunde Abstraktionsweise zu zerstören versucht hat, ist kein anderer als Aristoteles. Plato hat die Schwierigkeiten der Sache erkannt und kämpft mit ihnen, hat sich aber keineswegs völlig dem Truge dieses Blendwerks entziehen können. Aristoteles dagegen ist offenbar schon ziemlich frühzeitig zu der klaren Einsicht durchgedrungen, dafs der Begriff des Seins an sich in seiner allgemeinsten Bedeutung ein ganz kahler und gegenstandsloser sei, der seinen Gehalt erst durch die jeweiligen besonderen Bestimmungen, als

Substanz, als Wirklichkeit, Wahrheit u. dgl. zu erhalten habe. Er weifs und sagt es uns deutlich, dafs das ὄν rein für sich genommen überhaupt keinen korrespondierenden Gegenstand habe, sondern nur in und mit den Kategorieen ins Leben trete, gewissermafsen als ihr begleitender Schatten, der doch nicht abgelöst und als etwas Selbständiges betrachtet werden kann.

Im dritten Kapitel der Hermeneutik[1]) sagt er uns mit aller wünschenswerten Klarheit: 'das Sein oder Nicht-Sein ist kein Zeichen einer Sache (bedeutet nichts Sachliches) und auch nicht das Seiende, wenn man es kahl allein für sich sagt. Denn für sich allein ist es nichts: es bedeutet nur eine Verbindung, die man, ohne etwas Anderes, noch dazu Gesetztes nicht denken kann'. In demselben Sinne sagt er An. post. II, 7[2]): 'das Sein schlechthin ist für keinen Gegenstand sein Wesen, denn das Seiende ist nicht ein besonderer Gattungsbegriff' d. h. es kommt ihm kein eigener besonderer Inhalt zu. Und damit stimmt aufs beste, als ganz auf der nämlichen Erkenntnis beruhend, die wiederholte Behauptung, das εἶναι bedeute nichts Selbständiges neben demjenigen, welcher Kategorie auch immer angehörigen Worte, zu welchem es hinzugesetzt sei: ἄνθρωπος sei ganz dasselbe wie ὢν ἄνθρωπος und ἄνθρωπον εἶναι.[3])

Das Nämliche folgt aus An. prior. I, 1 p. 24^b 16 ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται ἢ προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι d. i. 'mag nun das εἶναι und μὴ εἶναι zugesetzt oder weggelassen werden', m. a. W. das εἶναι für sich

---

1) Herm. 16^b 22 οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος οὐδ' ἂν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.

2) An. post. 92^b 13 τὸ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. Cf. Bonitz Index 220^b 52—56. In dieser wie in der vorigen Stelle ist die Gleichsetzung von τὸ εἶναι und τὸ ὂν zu beachten. Τὸ εἶναι ist aber nichts weiter als das ἐστι der Kopula. Also τὸ ὂν = τὸ ἐστι. Es ist gut, schon hier darauf aufmerksam zu machen.

3) Met. 1054^a 13 τὸ ἓν ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὄν, καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποιόν ἢ ποσόν. Met. 1003^b 26 ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος.

besagt nichts, erst durch die Verbindung mit dem Ausgesagten erhält es seine Bedeutung. Bei der Auflösung des Urteils in seine Begriffe (Subjekt und Prädikat) kann man es beliebig zu einem der beiden hinzusetzen oder weglassen, ohne dafs die Bedeutung geändert wird.

Das 'Seiende' ist also für sich genommen noch gar nichts weiter als ein leeres weifses Blatt, auf das erst etwas geschrieben werden mufs, wenn es Bedeutung bekommen soll. Es ist für sich genommen weder Ausdruck des Daseins noch Bezeichnung des Wesens, der *οὐσία*.[1])

Das Erstere nicht. Denn der blofse Begriff, wie z. B. *ἄνθρωπος* ist für sich immer nur problematisch, niemals assertorisch, wie Aristoteles selbst in der Hermeneutik so klar und richtig lehrt. Das hinzugesetzte *ὤν* und *εἶναι* ändert aber, wie eben nach Aristoteles gezeigt, die Modalität des Begriffes so wenig, dafs *ὢν ἄνθρωπος* und *ἄνθρωπον εἶναι* nicht mehr und nicht weniger besagt als *ἄνθρωπος* allein. Es kann also dies *εἶναι* für sich nicht die Assertion enthalten.

Das Letztere nicht. Denn gerade durch die Kategorieenlehre wird ja die *οὐσία* auf das bestimmteste von dem allgemeinen Begriff des *ὄν* unterschieden.

Es bleibt also nur Eines übrig, was es sein kann und womit alles bisher Entwickelte in vollkommenem Einklang steht: es ist das *ἐστι* des Urteils, die Kopula, die an sich leer, erst durch das Prädikat ihre Füllung erhält. Das *ἐστι* für sich ist nichts; erst das So-sein (d. i. das Prädikat) giebt ihm seine Bedeutung. Das

---

1) Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dafs bei Aristoteles *τὰ ὄντα* auch das gegebene Wirkliche bedeuten könne, also etwa gleichbedeutend mit *πράγματα* sei. Aristoteles schliefst sich da einfach an die gemeine Vorstellungsweise an. Das geschieht namentlich da, wo er geschichtlich die Bemühungen um Erklärung der Dinge bespricht. Dann wird eben in dem Sinne der Frühern *τὰ ὄντα* ohne weiteres als das Wesenhafte genommen. So vielleicht Phys. 192ᵇ 8 und Met. 998ᵃ 31. ᵇ 7 ff., doch kann man auch da das Wort im weiteren Sinne fassen. Wo es etwa in jenem engeren Sinne gebraucht wird, handelt es sich um eine blofse Anbequemung des Ausdrucks. Sobald Aristoteles ganz im eigenen Namen vom *ὄν* und den *ὄντα* redet und jedenfalls immer da, wo er von den *κατηγορίαι τοῦ ὄντος* redet, bedeutet *ὄν* etwas viel Allgemeineres als das Wirkliche oder Wesenhafte.

ὄν der Kategorieen ist nichts anderes als die Anweisung auf dies So-sein, auf einen allgemeinen Begriff gebracht, d. h. es ist die Kopula. Denn diese wird eben als ein So-sein durch das Prädikat bestimmt.[1]) Aristoteles selbst ist der klassische Zeuge dafür, nicht durch die Bezeichnung κατηγορίαι τοῦ ὄντος, denn deren Sinn gilt es erst zu erweisen, wohl aber durch einige Stellen der Metaphysik und anderer Schriften, die zu der oben angeführten bedeutsamen Stelle der Hermeneutik (16^b 24) und dem, was ich zur Erläuterung angezogen habe, bestätigend und ergänzend hinzutreten.

Im siebenten Kapitel des vierten Buches der Metaphysik (1017^a 22 ff.) wird, nachdem zuvor das aufserwesentliche Sein, τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός charakterisiert worden ist, das ὂν καθ' αὑτό oder die καθ' αὑτὰ ὄντα auf folgende Weise erläutert: 'an und für sich aber wird das Sein in so vielen Bedeutungen gebraucht, als es Kategorieen giebt. Denn so viele Arten von Aussagen es giebt, so vielfache Bedeutungen hat das Sein. Da nun das Ausgesagte teils ein Was bezeichnet, teils eine Beschaffenheit, teils ein Wieviel, teils ein Verhältnis, teils ein Thun und Leiden, teils ein Wo, teils ein Wann, so fällt das Sein in seiner Bedeutung mit jedem von diesen zusammen. Denn es macht keinen Unterschied, ob man sagt, der Mensch ist genesend oder der Mensch genest, ebensowenig ob man sagt, der Mensch ist gehend, schneidend oder der Mensch geht, schneidet.[2]) Gleicherweise verhält es sich mit den übrigen Kategorieen.' Die hervorgehobenen Worte zeigen schon an sich, noch deutlicher aber und unwiderleglicher im Lichte des durch unsere Erörterung bereits Gewonnenen, dafs dem Aristoteles mit dem ὄν seiner Kategorieen nichts anderes vorgeschwebt hat als die Kopula. Denn eben um das Wesen dieses 'Seins' der Kategorieen klar zu machen, zeigt er, dafs das ἐστι der Kopula erst durch die Kategorieen

---

1) Ich könnte vielleicht auch sagen: das ὄν der Kategorieen ist die Bejahung im Urteil (die kantische Realität). Doch das dürfte hier leicht zu Mifsverständnissen führen. Die Sache wird sich später aufklären. Hier sei nur bemerkt, dafs Realität (im kantischen Sinn als Bejahung), Substanz und Dasein (Wirklichkeit) überhaupt die drei möglichen Bedeutungen des Seins sind.

2) Ebenso Herm. 21^b 9 οὐδὲν γὰρ διαφέρει εἰπεῖν ἄνθρωπον βαδίζειν ἢ ἄνθρωπον βαδίζοντα εἶναι.

seinen Inhalt und seine Bestimmung erhalte, wie es denn zuweilen auch sprachlich geradezu mit ihnen verschmilzt.[1])

Diese Stelle in Verbindung mit den vorhergehenden (von denen namentlich Herm. 16ᵇ 22 ganz unzweideutig auf die Kopula hinwies), wenn sie noch weiterer Bestätigung bedarf, erhält dieselbe zunächst durch einen Abschnitt der ersten Analytik. Es ist bekannt, dafs im logischen Sprachgebrauch des Aristoteles das Verbum *ὑπάρχειν* dem *εἶναι* der Kopula parallel läuft und dasselbe besagt: es vermittelt die Verbindung von Subjekt und Prädikat, nur in veränderter grammatischer Struktur. *Ὁσαχῶς τὸ εἶναι λέγεται καὶ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν τοῦτο, τοσαυταχῶς οἴεσθαι χρὴ σημαίνειν καὶ τὸ ὑπάρχειν* heifst es An. pr. I, 36 p. 48ᵇ 2. Und wenn Aristoteles dann etwas weiter unten c. 37 p. 49ᵃ 6f. sagt *τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς ληπτέον, ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται*, so bezeichnet er deutlich das ausgesagte *τόδε* in Verbindung mit dem *ὑπάρχειν* als dasjenige, welches durch die Kategorieen ausgesagt wird.

Aber auch an weiteren Zeugnissen und Beweisen, unmittelbaren und mittelbaren, fehlt es nicht. Das elfte Buch der Metaphysik beginnt mit einer Erörterung des Substanzbegriffes, der in jeder Hinsicht der erste sei[2]): 'denn betrachten wir das All als

---

1) Die Stelle, auf die wir nachher noch einmal zurückkommen müssen, ist so schlagend, dafs auch Bonitz, trotz seiner ganz andern Auffassung des *ὄν*, ihren Sinn nicht verkennen konnte. Er sagt (Komm. z. Met. p. 241) ganz richtig: *quoniam praedicata omnia, quaecunque alicui rei tribui possunt, ad decem illa summa genera rediguntur, quae saepius Aristoteles et distinxit et enumeravit atque quodvis praedicatum cum subiecto vel coniungitur per verbum ἐστι vel potest coniungi quasi ipsa copula adsciscat praedicatorum, quibus adhibetur, vim et discrimina, totidem modis τὸ εἶναι enuntiari dicit, quot sint summa praedicatorum genera.* Bonitz war hier der Wahrheit viel näher als in seiner Abhandlung. Aber er hat die Spur, auf welche diese Stelle führen mufs, nicht weiter verfolgt oder auch nur beachtet. Vgl. auch Komm. p. 310. Alexander in s. Kommentar p. 331f. hat die eigentliche Bedeutung der Stelle schärfer erkannt.

2) Met. 1069ᵃ 19ff. *καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. ἅμα δ' οὐδ' ὄντα ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ*

Ganzes, so ist die Einzelsubstanz sein erster Teil; betrachten wir es nach der Reihenfolge der Kategorieen, so ist auch dann die Substanz das Erste, und erst nach ihr kommt das Qualitative und Quantitative. Aufserdem sind diese letzteren im eigentlichen Sinn nicht einmal ein Seiendes, sondern Qualitäten und Bewegungen, oder es müfste auch das Nicht-Weifse und Nicht-Gerade zum Seienden gehören; wir legen ihnen wenigstens ein Sein zu, wie wenn wir sagen: es ist nicht weifs.' Mit dem Sein der Kategorieen also steht es nicht anders wie mit dem solcher negierten Begriffe, die nur durch das Urteil zu ihrem Sein kommen.

Weiter verweisen wir noch auf das zweite Kapitel des siebenten Buches der Metaphysik, wo sich in einer Erörterung der *οὐσία ὡς ἐνέργεια* folgende Worte finden[1]: 'die Dinge unterscheiden sich teils nach der Zusammensetzung des Stoffs, und zwar ist diese Zusammensetzung bald Mischung, bald Zusammenbindung u. s. w., teils unterscheiden sie sich der Stellung nach z. B. Unterschwelle und Oberschwelle, denn diese sind der Lage nach verschieden; teils der Zeit nach, teils dem Orte nach u. s. w. Hieraus ergiebt sich, dafs auch das Sein in ebenso vielen Bedeutungen gebraucht wird: denn eine Unterschwelle ist Unterschwelle, weil sie eine solche Lage hat, das Sein bezeichnet also das Liegen; und ein Krystall sein heifst, sich also verdichtet haben.' Diese Stelle hat zwar unmittelbar mit den Kategorieen nichts zu thun, dient aber zur Bestätigung dessen, was über das den Kategorieen zu Grunde liegende *ὄν* angenommen wurde. Denn auch hier zeigt sich deutlich das *ὄν* als das *ἔστι* der Kopula. Ebenso, und zwar mit bestimmter Beziehung auf die Kategorieen, Met. 1030ª 18 ff., eine

---

ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. Wenn man das Letzte übersetzt 'es giebt Nicht-Weifses' so ist damit doch auch nur die Hinweisung auf das Urteil gegeben, auf Sätze wie *ὁ ἵππος οὐκ ἔστι λευκός* u. dgl. Vgl. Met. 1030ª 25 und 1017ª 18.

1) Met. 1042ᵇ 15 ff. *φαίνονται δὲ πολλαὶ διαφοραὶ οὖσαι, οἷον τὰ μὲν συνθέσει λέγεται τῆς ὕλης, ὥσπερ ὅσα κράσει καθάπερ μελίκρατον, τὰ δὲ δεσμῷ οἷον φάκελος, τὰ δὲ κόλλῃ οἷον βιβλίον, τὰ δὲ γόμφῳ οἷον κιβώτιον, τὰ δὲ πλείοσι τούτων, τὰ δὲ θέσει οἷον οὐδὸς καὶ ὑπέρθυρον, τὰ δὲ χρόνῳ οἷον δεῖπνον καὶ ἄριστον, τὰ δὲ τόπῳ οἷον τὰ πνεύματα, τὰ δὲ τοῖς τῶν αἰσθητῶν πάθεσιν . . . ὥστε δῆλον, ὅτι καὶ τὸ ἔστι τοσαυταχῶς λέγεται· οὐδὸς γάρ ἐστιν ὅτι οὕτως κεῖται, καὶ τὸ εἶναι τὸ οὕτως αὐτὸ κεῖσθαι σημαίνει καὶ τὸ κρυστάλλῳ εἶναι τὸ οὕτω πεπυκνῶσθαι.*

Stelle, auf die wir später zurückkommen müssen; darum sei hier nur vorläufig auf sie verwiesen.

Recht bezeichnend endlich ist die Stelle zu Anfang der Physik, wo Aristoteles, um den eigentlichen Sinn des eleatischen Satzes *πάντα ἕν* zu bestimmen, die verschiedenen Möglichkeiten durchspricht, die für die Deutung desselben gegeben sind nach Maſsgabe der Kategorieen: 'man muſs, heiſst es da[1]), da das Seiende vielfache Bedeutung hat, vor allem zusehen, in welcher Bedeutung es diejenigen nehmen, die behaupten, es sei alles Eins, ob sie das 'Alles' als Wesen oder als Qualitatives nehmen u. s. w.' Es wird hier also unter Verweisung auf die Kategorieenlehre die Kopula als dasjenige Sein genannt, nach dessen möglichen Bedeutungen der Sinn von Subjekt und Prädikat sich müsse ermitteln lassen. Für die Richtigkeit dieser Deutung bürgt vor allem die weiter unten 185^b 25 ff. folgende artige Bemerkung über das *ἔστι*, auf die wir später etwas näher werden einzugehen haben.

In diesen Stellen liegt, wenn ich recht sehe, der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Kategorieenlehre. Sie zeigen, daſs das *ὄν* für sich nur eine Verbindung, *σύνθεσις* (Kopula) ist, welche ohne das im Satze damit Zusammengebrachte nichts ist, m. a. W., daſs es die Kopula ist. Zugleich geht aus ihnen hervor, daſs der Ausdruck *τὸ ὄν* nichts anderes besagt und ist, als das nur auf eine leichter zu handhabende grammatische Form gebrachte *τὸ εἶναι* oder *τὸ ἔστι*, wie denn schon die angezogene Stelle der Hermeneutik 16^b 22 diese Gleichheit der Bedeutung ausdrücklich hervorhob.[2]) Nur so wird es auch verständlich, wie dem Aristoteles

---

1) Phys. 185^a 20 *ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ἰδεῖν πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιά, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα κ. τ. λ.*

2) Es mag hier an die bekannte Thatsache erinnert werden, daſs schon bei den Eleaten *τὸ ὄν* und *τὸ εἶναι* gleichbedeutend neben einander gebraucht werden. Diese an sich sehr nahe liegende und auch in der neueren Philosophie vorkommende Gleichstellung, welche durch die Eigentümlichkeit der griechischen Sprache noch begünstigt werden mochte, hat vielleicht nicht unwesentlich der Täuschung Vorschub geleistet, als wäre mit diesen Begriffen auch schon ein zu Grunde liegender Gegenstand gegeben. In der That ist der Ausdruck *τὸ ὄν* besonders irreführend und mehr als *τὸ εἶναι* geeignet, jenen Betrug zu erzeugen,

die Kategorieen als diejenigen Geschlechter gelten, in die das ὄν unmittelbar und notwendig zerfällt: Met. 1004ᵃ 4 ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν. Cf. Met. 1045ᵃ 36 ff. Denn welches andere ὄν wäre unmittelbar und notwendig (d. i. εὐθύς, cf. Bonitz zu Met. l. l.) an diese Geschlechter gebunden? Die Wirklichkeit gewifs nicht. Denn was hat sie mit dem πρός τι zu schaffen? Das Prädikat dagegen mufs notwendig und immer eines dieser Geschlechter sein, das ἐστι empfängt unmittelbar seinen Inhalt von einem derselben, ohne selbt ein γένος, ein ἕν τι zu bilden, denn es ist an sich leer: οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. Und damit stimmt die Bemerkung zusammen Met. 1024ᵇ 15: οὐδὲ γὰρ ταῦτα (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν) ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι. Wäre das ὄν das Wirkliche oder 'Konkrete', so wäre dies ja eben ein einheitlicher Gattungsbegriff.

Wir haben damit zweierlei für die Untersuchung sicher gestellt: 1) den negativen Satz, dafs mit den Kategorieen nicht eine unmittelbare Einteilung des Wirklichen, der objektiven Welt, gemeint sein kann. Denn dann müfste, entgegen dem oben Erwiesenen, das ὄν schon den vollen Begriff des Alls der wirklichen Gegenstände bei sich führen. 2) Das positive Ergebnis, dafs die Kategorieen nur insofern Geschlechter des Seienden, γένη τοῦ ὄντος, sind, als ihnen durch das ἐστι der Kopula der Stempel des Seins aufgedrückt ist. Mit einem Wort, ihr Ursprung ist nirgends anders als im Urteil zu suchen; denn im Urteil allein hat das ἐστι seine Heimstätte. Die Kategorieen müssen gewisse Bestimmungen des ἐστι sein, die für·sich (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν) aus dem Urteil herausgehoben worden sind.

Für diese Auffassung ist vor allem entscheidend die ganze Behandlung des Seinsbegriffes an der schon oben angezogenen Stelle der Metaphysik IV, 7, wo klarer und ausführlicher als in den Parallelstellen (1026ᵃ 33 ff., 1027ᵇ 30 ff., 1051ᵃ 34 ff., 1089ᵃ 26)

---

den als solchen zu enthüllen erst dem Scharfblick des Aristoteles gelang. Dafs Aristoteles τὸ ὄν im Sinne von τὸ ἔστι setzt, zeigt aufser der Stelle der Hermeneutik 16ᵇ 22 ff. auch ganz deutlich Phys. 185ᵇ 30 ἵνα μή ποτε τὸ ἔστι (d. i. die Kopula im Urteil, wie der Zusammenhang zeigt) προσάπτοντες πολλὰ εἶναι ποιῶσι τὸ ἕν, ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ὄντος. Die beiden gesperrt gedruckten Ausdrücke entsprechen sich offenbar.

die allgemeine Übersicht über die möglichen Bedeutungen des *ὄν* gegeben wird. Es werden da unterschieden 1) das *ὂν κατὰ συμβεβηκός*, 2) das *ὂν καθ' αὑτό* d. i. das *ὄν* der Kategorieen, 3) das *ὂν ὡς ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*, 4) *τὸ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ ὄν*.

Von diesen vier Hauptbedeutungen des *ὄν* darf die an letzter Stelle aufgeführte keine volle Selbständigkeit beanspruchen, sondern ist eigentlich nur eine weitere Unterscheidung des *ὄν* der Kategorieen nach den zwei Unterarten des Möglichen und des Wirklichen. Es können nämlich die Begriffe einer jeden Kategorie entweder als blofs *δυνάμει* oder als *ἐνεργείᾳ* geltend vorgestellt werden.[1]) Der *οἰκοδόμος* z. B. ist ein *δυνάμει ποιῶν*, der *οἰκοδομῶν* ein *ἐνεργείᾳ ποιῶν*. Es geht also dieses *ὄν* in gewisser Weise auf in dem *ὄν* der Kategorieen.

Was aber das *ὂν ὡς ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* betrifft, so ist klar, dafs dies *ὄν* nur im Urteil gelten kann, dafs es nichts weiter ist als die Kopula *ἐστι* in einer bestimmten Auffassung, wie es denn 1017ª 30 ausdrücklich heifst: *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος.*

Ebenso ist das *ὂν κατὰ συμβεβηκός* nichts weiter als eine bestimmte Verbindungsweise zwischen Subjekt und Prädikat, bezieht sich also auch auf die Kopula.

Daraus erhellt, wie Aristoteles den Seinsbegriff überhaupt anfafste. Er fragte: was bedeutet das 'ist' des Urteils? Es dient dazu, das Prädikat an das Subjekt heranzubringen und drückt einmal aus die Gültigkeit dieser Verbindung. Dies ist das *ὂν ὡς ἀληθές*, das *κυριώτατα ὄν*, wie er es Met. 1051ᵇ 1 nennt. Das Gegenteil *μὴ ὄν* (= *ψεῦδος*) ist hier natürlich ganz etwas anderes

---

1) Aristoteles giebt dies auch selbst deutlich durch den Wortlaut des Satzes zu erkennen, mit dem er dieses *ὄν* einführt 1017ᵇ 1 *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων.* Dafs mit den letzten Worten die Kategorieen wenigstens mit gemeint sind, ist selbstverständlich, und in der Parallelstelle 1051ª 34 ff. *τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων* ist die Beziehung des *τούτων* ausschliefslich auf die Kategorieen zweifellos. Auch die in der ersten Stelle angefügten Beispiele zeigen es. Denn es werden eben aus verschiedenen Kategorieen Belege gebracht.

als die Negation im Urteil (cf. Top. 161ᵃ 31). Denn diese kann ja auch wahr sein.

Ferner kann das *ἔστι* einer zufälligen, aufserwesentlichen Verbindung zweier Begriffe dienen, wie des *Σωκράτης* mit *μουσικός* u. dgl.; das ist das *ὂν κατὰ συμβεβηκός*.

Was aber ist das nun noch übrig bleibende 'Seiende', das *ὂν καθ' αὑτό*? Von der Beantwortung dieser Frage wird die volle Aufklärung des Geheimnisses der Kategorieen abhängen. Denn *καθ' αὑτὰ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*. Zunächst ist durch das Vorige die Bedeutung des *ὄν* als *ἔστι* gesichert. Der Ausdruck aber *καθ' αὑτὰ εἶναι λεγόμενα* kann mancherlei bedeuten, wie sich gleich noch zeigen wird. Zunächst indes möchte man ihn sich so deuten, dafs er die Seinsbestimmungen für sich, abgelöst vom Subjekt meine, d. h. aus dem Urteil, dem sie entstammen und angehören, herausgehoben und für sich aufgefafst.

Nehmen wir dies als Ausgangspunkt, so stellt sich die Frage so: was sind es für Seinsbestimmungen, die durch das *ἔστι* an das Subjekt herangebracht werden? Wie viele Arten derselben giebt es? Aristoteles antwortete: offenbar so viele, als es Arten von Prädikaten giebt. Denn das *ἔστι* des Urteils verschmilzt mit dem Prädikat zu einer Einheit und erhält durch dieses erst Bedeutung und Inhalt: *ἑκάστῳ τούτων* (sc. *τῶν κατηγορουμένων*) *τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει* Met. 1017ᵃ 27. Prädikat aber kann alles sein, aufser dem *τόδε τι*.

Wie aber wird es möglich, diese Seinsbestimmungen oder Prädikate in ihre natürlichen Gattungen zu gliedern? Dadurch, dafs man mit der Frage *τί ἐστιν* an die einzelnen Prädikatsvorstellungen herantritt. Denn diese Frage geht eben auf die wesentlichen Verschiedenheiten der Begriffe. Ihre Beantwortung fordert, dafs jedes denkbare Prädikat selbst zum Subjekt eines Urteils gemacht werde, dessen Prädikat der dem Subjektsbegriff übergeordnete Art- und Gattungsbegriff bis zum letzten und höchsten hinauf ist.

Nun ist zwar nach Aristoteles bekanntlich als eigentliches *τί ἐστι* nur die Wesensbestimmung des *τόδε τι* selbst anzusehen. Aber insofern sich die Eigenschaften, Zustände und Beziehungen des *τόδε τι*, wie überhaupt alle Vorstellungen und Worte, abgesondert für sich wenigstens denken lassen, mufs auch ihnen in

gewissem Sinne ein *τί ἐστι*, eine Wesensbestimmung, zukommen, die ihnen Aristoteles auch oft genug ausdrücklich zuerkennt. Diese Wesensbestimmung nun aller möglichen Prädikate durch das *τί ἐστι* ist nichts anderes als das *καθ' αὑτό* der Kategorieen, um das es sich hier handelt. Aristoteles beschreibt es uns selbst im synonymischen Buch der Metaphysik, da, wo er die verschiedenen Arten des *καθ' αὑτό* unterscheidet (IV, 8). Das *καθ' αὑτό* hat nämlich mehrfache Bedeutungen. Diejenige aber, die allein auf die Kategorieen pafst, ist die zweite, deren Beschreibung mit den Worten gegeben wird: *ἓν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστι ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν.*[1]) Die Antwort nämlich auf dies *τί ἐστι* führt von der niederen Art unmittelbar, d. h. ohne das Beiwerk der specifischen Differenz, welche der Definition vorbehalten ist, durch die höheren Arten bis zur letzten Gattung. So viele letzte, d. h. mit der höchsten Gattung abschliefsende Antworten auf diese Frage es giebt, so viele Gattungen von Prädikaten, so viele *ὄντα καθ' αὑτά* oder *κυρίως ὄντα* (Met. 1027^b 31) mufs es geben.

Zur weiteren Erläuterung dieses nicht auf die Substanz beschränkten, sondern allgemein anwendbaren *τί ἐστι* dient zunächst

---

1) Die ganze Stelle lautet 1022^a 24: *ὥστε καὶ τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι. ἓν μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ· ἓν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν. ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον· ζῷον γάρ τι ὁ Καλλίας.* Die weiteren Arten kommen hier nicht in Betracht. Das *τὸ τί ἦν εἶναι* kann nicht das *ὂν καθ' αὑτό* der Kategorieen sein. Denn dann müfste die specifische Differenz immer zu der nämlichen Kategorie gehören, wie die Gattung, was nicht der Fall ist. Vielmehr gehört sie der Natur der Sache nach ebenso wie nach Aristoteles (Met. 1020^a 33) zum *ποιόν*, wenn auch die Kategorieenschrift der Sache eine etwas andere Wendung giebt und geben konnte, weil ja die *διαφορά* nach Aristoteles mit zur Wesensbestimmung gehört. Es liegt hier, wie öfters bei Aristoteles, die Metaphysik mit der Logik im Streite. Die *διαφορά* rein logisch für sich betrachtet, ist weiter nichts als ein *ποιόν*. Aber metaphysisch ist sie mit Zubehör des Wesens. Dafs übrigens *τί ἐστι* auch auf die specifische Differenz gehen kann, ist bekannt; aber ebenso bekannt, dafs es in der Regel blofs auf die Gattung geht und dies ist immer der Fall in der auf die Kategorieen zielenden Wendung *ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖν* (*ὑπάρχειν*). Cf. Bonitz, Komment. z. Metaph. p. 312.

die Stelle Met. 1030ᵃ 18 ff.[1]): 'das *τί ἐστι* bedeutet auf die eine Weise das Wesen und das Einzelding, auf eine andere eine jede der Kategorieen, Wieviel, Wie beschaffen und was sonst dahin gehört. Denn wie auch das 'Ist' allen zukommt, aber nicht in gleicher Weise, sondern dem ersten ursprünglich, den andern nur in abgeleitetem Sinn, so kommt auch das *τί ἐστι* schlechthin nur dem Wesen, beziehungsweise aber auch den andern zu.' Zur Bestätigung zugleich und weiteren Ausführung dieser Bemerkung dient das 9. Kapitel des ersten Buches der Topik[2]), wo, nachdem die vier logischen Formen möglicher Aussagen, nämlich *ὁρισμός*, *γένος*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* besprochen sind, die Arten des möglichen Gehaltes, der diese Formen füllen kann, nach den zehn Kategorieen aufgeführt werden, wobei es heifst: 'daraus ist klar, dafs derjenige, welcher das *τί ἐστιν* angiebt, in einem Fall das Wesen bezeichnet, im andern die Beschaffenheit, im dritten irgend eine andere der Kategorieen. Denn gesetzt, es handelte sich um einen Menschen und man sagte das, worum es sich handelte, sei ein Mensch oder ein Tier, so nennt man das *τί ἐστι* und giebt das Wesen an. Handelt es sich aber um eine weifse Farbe und man sagt, das, worum es sich handele, sei weifs oder sei Farbe, so bezeichnet man das *τί ἐστιν* und giebt die Beschaffenheit an. Und ebenso, wenn es sich um eine einellige Gröfse handelt und man sagt, das, worum es sich handelt, sei eine Elle grofs, so nennt

---

1) Met. 1080ᵃ 18 *καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δ' ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιόν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις κ. τ. λ.* cf. oben p. 115 f.

2) Top. 103ᵇ·27 *δῆλον δ' ἐξ αὐτῶν ὅτι ὁ. τὸ τί ἐστι σημαίνων ὁτὲ μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν. ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει. ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχυαίου μεγέθους ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον πηχυαῖον εἶναι μέγεθος, τί ἐστι ἐρεῖ καὶ ποσὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, ἐάν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγηται ἐάν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστι σημαίνει. ὅταν δὲ περὶ ἑτέρου, οὐ τί ἐστιν σημαίνει, ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιὸν ἤ τινα τῶν ἄλλων κατηγοριῶν.*

man das τί ἐστιν und giebt eine Gröfse an. In gleicher Weise bei den andern. Denn jedes von diesen, mag es nun von sich selbst ausgesagt werden, oder mag der Gattungsbegriff von ihm ausgesagt werden, giebt das τί ἐστιν an. Wird es aber von etwas anderem ausgesagt, so giebt es nicht das τί ἐστι an[1]), sondern die Gröfse oder Beschaffenheit oder eine der andern Kategorieen.'[2])

Aus diesen Stellen erhellt aufs deutlichste, was Aristoteles mit

---

1) Dasselbe ist gemeint, wenn es Met. 1030ᵃ 11 heifst: ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλον λέγεσθαι und 1031ᵇ 13 ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτὸ καὶ πρῶτα.

2) Trendelenburg, der Kat. p. 46f. diese Stelle gleichfalls heranzieht, sagt zunächst p. 47 ganz richtig: 'in dieser Stelle stimmt auf die Frage τί ἐστι nur das erste Beispiel (ἄνθρωπος, ζῷον) mit der Kategorie der Substanz. Jede andere Kategorie spricht, wie aus den folgenden Beispielen erhellt, so lange das τί ἐστι aus, als sich Subjekt und Prädikat innerhalb desselben Geschlechtes bewegen.' Er verkennt aber den wahren Sinn der Stelle, wenn er dann fortfährt: 'und die übrigen Kategorieen (τὰ συμβεβηκότα) beginnen erst dann, wenn das Prädikat unter eine andere Kategorie als das Subjekt fällt' etc. Die übrigen Kategorieen haben im Gegenteil schon von da ab begonnen, wo die erste (ἄνθρωπος, ζῷον) aufgehört hat. Es werden hier gar nicht die übrigen Kategorieen der ersten als συμβεβηκότα gegenübergestellt, sondern **alle** werden unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt betrachtet. Alle Kategorieen nämlich stimmen darin überein, dafs jede innerhalb ihrer eigenen Grenzen die Anwendung des τί ἐστι gestattet. Dies τί ἐστι führt auf das καθ' αὑτό innerhalb jeder Kategorie, während das ἄλλο κατ' ἄλλου oder ἕτερον περὶ ἑτέρου λέγειν keine Wesensbestimmungen giebt, sondern accidentelle Bestimmungen. In diesem letzteren Sinn kann ja auch ein Substanzbegriff wie ἄνθρωπος ein ὂν κατὰ συμβεβηκός werden nach dem eigenen Beispiel des Aristoteles, das er Met. 1017ᵃ 9 (οἷον τὸν μουσικὸν εἶναί φαμεν ἄνθρωπον) giebt. Also der bekannte Gegensatz von οὐσία und συμβεβηκότα gehört gar nicht hierher. Dürften wir die Kategorieen aufser der ersten nur als συμβεβηκότα betrachten, so würden wir niemals auf dasjenige καθ' αὑτό kommen, welches Aristoteles Met. 1017ᵃ 7 als ihre Grundlage angiebt und das eben mit dem τί ἐστι zusammenfällt. Συμβεβηκότα sind die Kategorieen im Verhältnis zum τόδε τι. Hier aber handelt es sich nicht um dies Verhältnis, sondern um ihr eigenes τί ἐστιν. Dieses τί ἐστι führt auf das ὂν καθ' αὑτό und bildet so das unterscheidende Princip von dem ὂν κατὰ συμβεβηκός. Nur dadurch, dafs wir nach dem eigenen Was? der verschiedenen Vorstellungen fragen, kommen wir auf die begrenzte Zahl der Kategorieen. Wollten wir sie nur von dem andern Standpunkt aus betrachten, nämlich als συμβεβηκότα, so würden wir ins Unbegrenzte geraten.

dem Unterschied zwischen ὂν κατὰ συμβεβηκός und ὂν καθ' αὑτό meint. Sage ich irgend einen Begriff, er gehöre an welcher Kategorie er wolle, περὶ ἑτέρου aus, so handelt es sich um ein ὂν κατὰ συμβεβηκός. Sage ich z. B. ἄνθρωπος nicht vom Sokrates oder Kallias, sondern vom μουσικός aus, oder sage ich λευκός vom ἄνθρωπος aus, so ist damit ein ὂν κατὰ συμβεβηκός, ein aufserwesentliches ὄν, bezeichnet. Sage ich dagegen etwas αὐτὸ περὶ αὑτοῦ ἢ τὸ γένος τούτου aus, also z. B. vom Sokrates ἄνθρωπος oder ζῷον, vom λευκόν das χρῶμα u. s. w., so habe ich es mit einem ὂν καθ' αὑτό zu thun. Für die Kategorieen kommt davon nur das zweite, die Aussage des γένος, in Betracht, während das erste die Anweisung auf das τὸ τί ἦν εἶναι enthält. Ὄντα καθ' αὑτά sind die Kategorieen, abgesehen von der ersten Kategorie, nicht im Verhältnis zum τόδε τι, sondern in Rücksicht auf das Verhältnis von Art und Gattung innerhalb ihres (der Kategorieen) eigenen Gebietes, Art und Gattung hier natürlich in dem bekannten weiteren Sinne verstanden, wonach sie nicht blofs auf die οὐσία gehen. Also ein καθ' αὑτό ist z. B. das ποιόν nicht in seinem Verhältnis zu ἄνθρωπος oder irgend welchem τόδε τι, sondern in seinem Verhältnis zu χρῶμα, als nächstem unter ihm stehenden Gattungsbegriff, und zu λευκόν als weiter nach unten folgendem Artbegriff. Gerade dadurch, dafs die Prädikatsvorstellungen für sich ihrer eigenen Natur nach betrachtet werden, herausgehoben aus der Verbindung mit dem τόδε τι, stellt sich ihr καθ' αὑτό oder κυρίως ὄν heraus, was eben notwendig auf die Kategorieen führt.[1])

---

1) Alexander hat im Kommentar zur Metaph. 1017ᵃ 18 ff. das ὂν καθ' αὑτό in der Kürze ganz richtig erläutert, während Bonitz in seinem Kommentar an dieser Stelle gar nicht darauf eingeht, an einer andern aber, nämlich zu 1029ᵇ 29 p. 308 sich so ausdrückt, als ob Aristoteles zwischen καθ' αὑτὸ λεγόμενον und καθ' αὑτὸ ὄν unterschiede und zwar so, dafs das letztere so viel als οὐσία wäre. Wie wenig dies zutrifft, geht aus dem Obigen hervor. In seiner Abhandlung aber über die Kategorieen p. 13 läfst es Bonitz unentschieden, ob er unter der 'eigentlichen und wesentlichen Bedeutung des Seienden', von der er mit Beziehung auf Met. 1017ᵃ 7 und die Parallelstelle 1026ᵃ 35 spricht, die Kategorieen meint. Es scheint fast, als schiede er beides von einander. Nur p. 19 findet sich in der Anmerkung die Notiz, dafs Met. 1017ᵃ 22 sämtliche Kategorieen den καθ' αὑτὰ εἶναι λεγομένοις beigezählt

Will man aber näher den Gang erkennen, den Aristoteles für die Feststellung seiner Kategorieen nahm, so mufs man sich an die oben angeführte Stelle der Topik wenden. Verfolgt man nämlich den natürlichen Stammbaum einer Vorstellung nach der Seite des Allgemeinen hin, so kommt man an eine natürliche Grenze, über die hinaus nur noch das leere ὄν stehen bleibt, das für sich nichts oder doch nur so viel besagt, dafs etwas überhaupt Aussage im Urteil sein kann. Fragt man demgemäfs z. B. was ist τρίπηχυ? so zeigt sich, ein τόδε τι oder οὐσία ist es nicht. Aber etwas mufs es doch sein, denn in unserem Geiste lebt es als abgesonderter Begriff. Es mufs also auch nach der Regel des τί ἐστι beurteilt werden können. Welches ist nun sein τί? Offenbar μέγεθος, das seinerseits wiederum zu dem allgemeinsten führt, zu dem ποσόν, über welches hinaus es keine Wesensbestimmung in dieser Reihe mehr giebt. Das ποσόν ist also das letzte καθ' αὑτό des τρίπηχυ. Fragte Aristoteles so nach dem τί ἐστι aller möglichen Prädikate, so mufste es sich herausstellen, dafs z. B. Ortsbestimmungen weder dem ποιόν, noch dem ποσόν u. s. w. beizuordnen seien, sondern ein besonderes Geschlecht bildeten, kurz, dafs es ebenso viele natürliche Stämme der Abstraction giebt, als er Kategorieen aufführt. Diese stellen also die begrenzte Zahl natürlicher Hauptunterschiede der Vorstellungen dar, über welchen das ὄν nicht etwa eine besondere Gattung bildet, sondern in welche das ὄν sich unmittelbar gliedert.

Damit ist, wie wir hoffen dürfen, das innere Princip der Kategorieen aufgeklärt. Allein ihre Bedeutung für unsere Erkenntnis erhalten sie mitsamt den unter ihnen stehenden Vorstellungen erst durch ihre Anwendnng im eigentlichen Urteil, d. h. durch die Beziehung, in die sie als Prädikate zu einem wirklichen Gegenstand der Anschauung, zu einem τόδε τι als Subjekt, gesetzt werden. Denn für sich genommen sind sie blofse Gedankendinge, Begriffe,

würden. Das klingt doch gerade, als gäbe es in dem hier gemeinten Sinn von καθ' αὑτό (s. o.) noch andere καθ' αὑτὰ ὄντα, als die Kategorieen, während man nur 1017ª 7 mit 1017ª 22 zu vergleichen braucht, um sich von dem Gegenteil zu überzeugen. Demgemäfs führt denn auch der Index unter κατηγορία 378ª 13 ff. bei Aufzählung der verschiedenen Bezeichnungen ebensowenig τὰ καθ' αὑτὰ εἶναι λεγόμενα auf, wie den damit gleichbedeutenden und zur Aufklärung der Sache nicht unwichtigen Ausdruck τὰ κυρίως ὄντα, der sich Met. 1027ᵇ 31 findet.

d. h. Vorstellungen von nicht assertorischer, sondern nur problematischer Bedeutung. Sie sind an sich weder bejahend noch verneinend, aber sie sind die Gattungen der Begriffe, insofern dieselben im Urteil bejahend oder verneinend angewendet werden.[1]) Selbst die wesentliche Bestimmung des *τόδε τι*, das *τί ἐστι* im eigentlichen Sinne, die *οὐσία*, hat zunächst als allgemeiner Begriff nur die Natur des Prädikats. Das wird sich weiterhin noch sicherer herausstellen.

Aristoteles fragte, was ein gegebener Gegenstand der Anschauung alles sein könne, d. h. was für Arten von Vorstellungen als Prädikate durch das *ἐστι* des Urteils mit ihm als dem Subjekt verbunden werden können. Was bedeutet das *ἐστι* in jedem gegebenen Fall? Dasselbe wie das Prädikat. Die Arten des Prädikates sind also zugleich die *γένη τοῦ ὄντος*, die Geschlechter des Seienden.[2])

Insofern nun das *ἐστι* durch das Prädikat erst seine Bedeutung erhält und mit ihm zur Einheit verschmilzt, ist jedesmal das *καθ' αὑτό* des Prädikats auch das *καθ' αὑτό* des *ἐστι*. Und damit sind wir in den Stand gesetzt, die volle Erklärung der oben angezogenen Stelle der Metaphysik zu geben, der wichtigsten für das Verständnis der Kategorieenlehre, die sich überhaupt findet. Denn sie bietet uns, näher zugesehen, nichts Geringeres, als die vermifste Beschreibung des Ursprungs der Kategorieen. Die Worte lauten 1017^a 22: *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς το εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τα δὲ ποῦ, τα δὲ πότε, ἑκάστῳ τούτων το εἶναι ταὐτο σημαίνει. οὐδὲν γὰρ διαφέρει τὸ*

1) Vgl. Kat. 2^a 4: *ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων* (d.i. der Kategorieen) *αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίνεται.*

2) Thomas von Aquino, angeführt bei Brentano (Die mannigf. Bed. des Seienden p. 181 f.), hat den Grundgedanken der Kategorieenlehre ganz richtig gefafst. Brentano stimmt ihm bei, verwischt aber durch Beimischung aller möglichen anderen Beziehungen und Deutungen diesen einfachen Grundgedanken wenigstens für meine Auffassung dermafsen, dafs es mir nicht gelingen will, eine völlig klare Einsicht in das zu erlangen, was er sich eigentlich unter dem *ὄν* der Kategorieen vorstellt.

ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ το ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Diese Worte kennzeichnen uns zunächst auf das deutlichste die Kategorieen als Arten der Aussagen im Urteil. Sie geben ferner auf das bestimmteste und unzweideutigste das *ἐστι* der Kopula als das *ὄν* der Kategorieen zu erkennen. Das Letztere geht klar hervor aus den durch den Druck hervorgehobenen begründenden Worten, denen zufolge das *ἐστι* gar nichts anderes sein kann als das vorher genannte *εἶναι* der Kategorieen. Denn sonst hätten die Worte als Begründung gar keinen Sinn. Das *ἐστι* der Kopula bildet also mit dem Prädikat eine Einheit. Es ist gleichviel, ob ich sage *ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστιν* oder *ἄνθρωπος ὑγιαίνει* u. s. w. Folglich wird das Wesen des *ἐστι* jedesmal erst durch die Natur des damit verbundenen Prädikates bestimmt. Frage ich also, was im einzelnen Fall das *ὄν καθ' αὑτό* ist, so ist die Antwort: es ist dasselbe wie das *καθ' αὑτό* des Prädikatsbegriffs. Ist also dieser z. B. *τέμνει* = *τέμνων ἐστί*, so ist das *καθ' αὑτὸ ὄν* ein *ποιεῖν*. Denn das *τί ἐστι* führt hier auf das *ποιεῖν* als oberstes *γένος*. Ist das Prädikat *ζῷον* (das Subjekt etwa *ἵππος*), so ist das *καθ' αὑτο ὄν* die *οὐσία*; ist das Prädikat *λευκός*, so ist das *καθ' αὑτό* das *ποιόν*. So viele *καθ' αὑτὰ ὄντα* nach der Regel des *τί ἐστι*, d. h. so viele Kategorieen es giebt, so vielerlei Bestimmungen des *τόδε τι* giebt es auch.

Es ist bemerkenswert, dafs Aristoteles in unserer Stelle zur Verdeutlichung der Sache als Beispiele ausschliefslich Verba wählt. Der Grund liegt auf der Hand. Denn sie allein stellen diese Verschmelzung des *ἐστι* mit dem Prädikatsbegriff zur vollen Einheit auch äufserlich in der Sprache dar, was bei sonstigen Aussagen nicht der Fall ist. Aristoteles konnte also seinen Gedanken, dafs das *ἐστι* seinen jeweiligen Inhalt und seine Bedeutung und demnach auch sein *καθ' αὑτὸ* jedesmal von dem folgenden Prädikat empfängt, nicht glücklicher als durch Verba veranschaulichen. Der Sache nach ist es natürlich bei den Begriffen aller übrigen Kategorieen ganz dasselbe. Vielleicht hätte Aristoteles noch die grammatische Thatsache anführen können, dafs man das *ἐστι*, namentlich bei adjektivischen Prädikatsbestimmungen, im Griechischen

auch auslassen kann, ohne die Bedeutung dadurch zu ändern: ἄνθρωπος δίπους sagt nichts anderes als ἄνθρωπος δίπους ἐστίν. Das ἐστι steckt also mit in dem Prädikat. Doch das ist nebensächlich. Das Beigebrachte genügt.

Hierdurch erhält nun auch die schon oben erwähnte, öftere Behauptung des Aristoteles, dafs ἄνθρωπος ὤν nicht mehr und nicht weniger bedeute als ἄνθρωπος, ihr volles Licht. Das καθ' αὑτό des ἄνθρωπος d. h. οὐσία, ist in diesem Falle auch das καθ' αὑτό des ὤν. Einen selbständigen Inhalt hat das letztere nicht.

Die καθ' αὑτα εἶναι λεγόμενα bezeichnen also die Grundunterschiede der Prädikate und zugleich damit die Grundbedeutungen des ἐστι. Sie geben die Antwort auf die Frage: was bedeuten die Prädikate für sich, herausgehoben aus dem Satz? Welches sind die Seinsbestimmungen, für sich aufgefafst, die ein gegebener Gegenstand der Anschauung erhalten kann? Durch die Prädikate mit dem ἐστι bringen wir uns das Sein des Gegenstandes (des Subjektes) eigentlich erst zum Bewufstsein.

Man bemerkt leicht, wie diese Auffassung und Behandlung des Seinsbegriffes mit dem Charakter der aristotelischen Philosophie stimmt, die das eigentliche Sein (das Wesen) durch den Begriff, also durch das Prädikat bestimmt sein läfst. In der Kopula liegt die Anweisung zur näheren Bestimmung des Subjekts für die gedachte Erkenntnis: das Prädikat bringt die Erfüllung derselben; beide aber, Kopula und Prädikat, fliefsen zur Einheit zusammen.

Es leuchtet demnach ein, dafs die Einteilung der Prädikate zusammenfällt mit einer Einteilung der Begriffe überhaupt. Aber, wohlgemerkt, diese Einteilung ist nur getroffen vom Standpunkt des Urteils und in Beziehung auf dasselbe. Und mit Recht. Denn jeder Begriff kann zur Aussage im Urteil werden und mufs es werden, wenn er unserer Erkenntnis überhaupt einen Dienst leisten soll. Die Begriffe sind ja nichts anderes als die Werkzeuge unseres Denkens. Alle gedachte Erkenntnis aber vollzieht sich im Urteil. Für dieses also sind die Begriffe da. Der gegebene Gegenstand ist Träger und Grundlage aller Erkenntnis. Was er ist, machen wir uns durch das Urteil mit Hilfe der Begriffe klar. Für den Verstand, für die gedachte Er-

kenntnis, erhält er also seine Seinsbestimmungen durch das Prädikat. Die Kategorieen aber sind die abgelösten Prädikate, ihren obersten Gattungen nach, die Geschlechter der *κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*, wie es die Kategorieenschrift, oder der *καθ' αὑτὰ εἶναι λεγόμενα*, wie es die Metaphysik ausdrückt.[1]) Das *ὄν, εἶναι, ἔστι* hängt ihnen als untrügliches und von Aristoteles eigener Hand ihnen angeheftetes Kenn- und Ursprungszeichen an. Sie sind die Arten der Begriffe, inwiefern und wie sie im Urteil als Prädikate auftreten. Das wird weiterhin noch seine Erläuterung und Bekräftigung finden.

Aus dem Gesagten klärt sich nun sofort der völlige Parallelismus des *μὴ ὄν* mit dem *ὄν* hinsichtlich der Kategorieen auf, wie er oben nach Met. 1089ª 15ff. vorläufig berührt wurde. Das *μη ὄν* in diesem Sinne ist nichts weiter als die Negation im Urteil, nichts weiter als das Nicht-so-sein, also nur das in die sprachlich brauchbare Form des Participiums gebrachte *οὐκ ἔστι* des Urteils. *Πολλαχῶς γαρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ το μη εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί.* So lautet die Stelle, welche die pünktliche Bestätigung unserer obigen Ausführungen bringt. Man beachte zunächst das *ἐπειδή*. Folgen kann aus der Einteilung des *ὄν* die gleiche des *μη ὄν* nur dann, wenn das *ὄν* nichts weiter als das Sein der Kopula bezeichnet. Denn wäre *ὄν* z. B. das Wirkliche, so wäre *μη ὄν* das Nicht-Wirkliche, was es, wie oben gezeigt, nicht sein kann. Sodann finden wir hier aber auch das *εἶναι* ganz ausdrücklich als Kopula gekennzeichnet durch das *μη εἶναι τοιονδί* u. s. w.

Zusammenfassend also können wir sagen: bei der Nachfrage nach der Bedeutung des *ὄν* ist Aristoteles überall vom Urteil ausgegangen: das *ὄν* ist das *ἔστι* der Kopula, gleichmäfsig bei allen vier Arten des *ὄν*, die er unterscheidet. Nämlich:

1) Das *ὄν καθ' αὑτό* sind die Kategorieen.

2) Das *ὄν κατὰ συμβεβηκός* (mit Einschlufs des *συμβεβηκὸς καθ' αὑτό*) ist die Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat,

---

1) Der letztere Ausdruck dient meines Erachtens zur Erläuterung des ersten. Dies gegen die Bedenken, die Bonitz auf S. 43 äufsert.

welches nicht sein Wesen angiebt, d. h. das nicht entweder die Identität oder den übergeordneten Art- und Gattungsbegriff anzeigt.

3) Das ὂν ὡς ἀληθὲς ἢ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος bezeichnet die objektive Giltigkeit oder Ungiltigkeit der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat, auf die es für die Kategorieen principiell gar nicht ankommt. Denn die letzteren bestimmen nur das Prädikat seiner Art nach, ganz unabhängig davon, ob seine Verbindung mit dem Subjekt im einzelnen Falle zu Recht besteht oder nicht.

4) Das ὂν δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ bezeichnet nur die Modalitätsverhältnisse der Kategorieen.

Das erste liegt allen anderen zu Grunde. Die Kategorieen sind in der That die κυρίως ὄντα, wie sie Aristoteles Met. 1027[b] 31 nennt. Denn sie bestimmen überhaupt den möglichen Gehalt des Urteils nach seinen obersten Gattungen, während die drei anderen Arten des ὂν nur die Verbindungs- und Giltigkeitsweisen dieses Gehalts bezeichnen.

Es bleibt nun noch übrig das Verhältnis des den Kategorieen zu Grunde liegenden Seinsbegriffes zu dem Begriff des Daseins, der Wirklichkeit kurz zu erörtern zur weiteren Beleuchtung der Behauptung von Bonitz, die Kategorieen seien eine Einteilung des Wirklichen.

Für die Existenz schlechthin, wie sie im Urteil durch das bloſse, dem Subjekt zugefügte ἔστι ausgedrückt wird, hat Aristoteles neben πρώτως εἶναι (Met. 1030[a] 22) vor allem die Bezeichnung ἁπλῶς εἶναι. Dies zeigt sich z. B. aus An. post. II, 2, p. 90[a] 11. Da wird das ἁπλῶς εἶναι von dem ὂν καθ' αὑτό und κατὰ συμβεβηκός unterschieden. Dies ἁπλῶς εἶναι aber ist, wie das Vorhergehende von 89[b] 36 an zeigt, nichts anderes als das Dasein: ζητοῦμεν δὲ ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, ἆρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν. Dies ἁπλῶς εἶναι wird dann 90[a] 12 als ἁπλῶς οὐσία dem ὑποκείμενον zugewiesen: λέγω δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς τὸ ὑποκείμενον οἷον σελήνην ἢ γῆν ἢ ἥλιον ἢ τρίγωνον. Näheres über das Princip der Wirklichkeit erfahren wir allerdings aus dieser Stelle nicht, da die Fragen, um die es sich in diesen Kapiteln handelt, anderer Natur sind. Welches ist nun dieses Princip? Man sollte meinen, die Anschauung, das τόδε τι. Sie ist es auch, aber nur in gewisser Weise. Denn das eigentliche Princip der Wirklichkeit ist dem Aristoteles be-

kanntlich die Form, εἶδος. Insofern aber das εἶδος im eigentlichen Sinn nur dem τόδε τι zukommt, ist allerdings das τόδε τι der Träger der Wirklichkeit, des Daseins. Ihm gehört das Dasein im eigentlichen und ersten Sinne. Die οὐσία hat Dasein schlechthin, was den anderen Kategorieen untergeordnet ist, nur in abgeleiteter und uneigentlicher Bedeutung.[1])

Sage ich also von irgend einem Accidens das ἔστι aus, z. B. τὸ λευκον ἔστι, so kann das als Ausdruck der Existenz nur insofern gelten, als das λευκόν an einem wirklichen Gegenstand der Anschauung aufgewiesen wird. Wir werden also für das Dasein im eigentlichen Sinn immer wieder auf das τόδε τι zurückgewiesen. Sage ich aber ganz ohne Beziehung auf ein τόδε τι von einem Accidens, es sei, so hat das gar nicht mehr die eigentliche Bedeutung der Existenz, sondern heifst nur, es ist, insofern es z. B. ein ποιόν, also doch etwas ist, m. a. W. für sich hat es nur ein begriffliches, kein wirkliches Sein (Dasein).

Aristoteles veranschaulicht dies sehr gut Met. 1030ᵃ 26 dadurch, dafs er zeigt, mit dem ἔστι eines ποιόν stehe es ebenso wie mit dem eines μὴ ὄν: ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μη ὄντος λογικῶς φασί τινες εἶναι το μὴ ὄν, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν, οὕτω καὶ τὸ ποιόν. Ein eigentliches ἔστι kommt dem ποιόν gar nicht zu. Aber wie Plato und seine Schule (denn diese sind offenbar mit den τινες gemeint in Hinblick auf die Ausführungen des Sophistes) dem μὴ ὄν ein ἔστι zuschrieben, insofern es doch von sich selbst ausgesagt werden kann, so kann von jedem Begriff er selbst und die Kategorie ausgesagt werden, unter welcher er steht. Nur insofern als dies der Fall ist, kann einem ποιόν, ποσόν u. s. w. auch das ἔστι zugelegt werden. Das hat aber keine Geltung für die Wirklichkeit der Dinge, sondern gilt nur λογικῶς, nur für die begriffliche Betrachtung. Ein ἔστι als Daseinsausdruck giebt es eigentlich nur für das Wesen.

Um also überhaupt zu erfahren, was irgendwie ein Dasein, ein eigentliches oder ein uneigentliches habe, mufs ich die Kategorieen schon kennen. Das Daseinsurteil sagt mir nur, dafs etwas ist, nicht was etwas ist, und gerade das sollen uns die Kategorieen

---

1) Met. 1030ᵃ 21: ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως, τοῖς δ' ἑπομένως.

sagen. Dies Was kann ich nur aus dem eigentlichen vollen Urteil erkunden. Nur vom Standpunkte des wirklichen Prädikats, nicht von dem des blofsen Existenzausdrucks kann ich die Kategorieen finden. Ich kann also wohl auch sagen, die Kategorieen umfassen alles, was irgendwie im weitesten Sinne ein Dasein hat, und sind auch selbst in diesem Sinne *ὄντα*, aber ein Princip zu ihrer Auffindung kann in dem Daseinsbegriff nicht liegen. Durch die Kategorieen wird allererst entschieden, was überhaupt im eigentlichen Sinne Dasein hat und was nicht. Das Dasein also bestimmt sich ganz nach den schon anderweitig gefundenen Kategorieen; mithin kann es nicht dasjenige *ὄν* sein, dessen unmittelbare Geschlechter sie sind.[1]) Erst mittelbar fällt das *ἔστι* mit dem *ἔστι* wieder zusammen, indem auch das erstere durch nichts anderes bestimmt wird, als durch die Kategorieen.

Wie wenig überhaupt die peripatetische Schule den Daseinsbegriff betonte, wie wenig also auch, abgesehen von allen von uns im Obigen entwickelten Gründen, die Annahme für sich hat, Aristoteles habe diesen Begriff zur Grundlage einer seiner wichtigsten Lehren gemacht, zeigt u. a. die Bemerkung des Simplicius in Phys. p. 735, 31 Diels *δῆλον δὲ ὅτι ἄλλο τοῦτί ἐστι τὸ εἶναι παρ' ἐκεῖνο το συνήθως ὑπο τοῦ Περιπάτου λεγόμενον καὶ τὸ εἶδος σημαῖνον· τοῦτο* (das erstere) *γὰρ την παράτασιν τῆς ὑπάρξεως καὶ· οἷον τὴν ἐνέργειαν· τοῦ ὄντος δηλοῖ.* Das den Peripatetikern geläufige Sein ist also nicht das Dasein, sondern dasjenige, welches den Begriff, das *εἶδος*, m. a. W. das Prädikat bedeutet.[2]) Die beste Bestätigung dessen, was unsere Untersuchung ergeben hat.

Ist unsere Erklärung des *ὄν* der Kategorieen richtig, so mufs sie sich auch an den Namen bewähren, die Aristoteles für die Sache anwendet. Denn die Vorsicht und Sorgfalt des Aristoteles in Sachen der Namengebung läfst von vorn herein erwarten, dafs er seine Bezeichnungen für eine so wichtige Lehre nicht willkürlich oder nach zufälligen Umständen gewählt, sondern aus dem Wesen der Sache geschöpft habe.

---

1) Met. 1004^a 5: *ὑπάρχει εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν.*

2) Vgl. auch Sophonias in Cat. p. 4, 24 Hayduck: *σκοπὸς ἡμῖν περὶ τῶν ὄντων σκέψασθαι οὐ καθὸ εἰσὶν, ἀλλὰ καθὸ παρὰ τῶν πολλῶν καὶ νοοῦνται καὶ λέγονται.*

3. Die Namen.

Neben *κατηγορίαι* als demjenigen Namen, der nicht bloſs im philosophischen Sprachgebrauch der späteren Zeit der ausschlieſslich herrschende geworden, sondern schon bei Aristoteles selbst in überwiegender Geltung steht, finden sich folgende Bezeichnungen: *κατηγορίαι τοῦ ὄντος*, *κατηγορούμενα*, *κατηγορήματα*, *σχήματα τῆς κατηγορίας* oder *τῶν κατηγοριῶν*, *γένη τῶν κατηγοριῶν*, *γένη τοῦ ὄντος* oder *τῶν ὄντων*, *γένη*, *πτώσεις*, *τὸ κατὰ τὰς πτώσεις ὄν*, *διαιρέσεις*, *αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι*, *τὰ πρῶτα*, *τὰ κοινὰ πρῶτα*, *τὰ κυρίως ὄντα*, *τὰ καθ' αὑτὰ εἶναι λεγόμενα*. Diese Ausdrücke rechtfertigen sich, im Lichte unserer bisherigen Untersuchung betrachtet, zum gröſsten Teil durch sich selbst; über einige derselben, wie *γένη τοῦ ὄντος*, *κυρίως ὄντα* und *καθ' αὑτὰ ὄντα* ist oben bereits gesprochen. Nur zwei Bezeichnungen erfordern in Hinblick auf die Ausführungen von Bonitz l. l. p. 23 ff. eine besondere Erörterung, weil bei ihnen der Gegensatz der Auffassung scharf hervortritt. Das sind die Ausdrücke *πτώσεις* und *κατηγορίαι*. An ihnen muſs sich die Verschiedenheit der Ansichten über die Bedeutung der Kategorieen vor allem geltend machen; an ihnen also müssen diese Ansichten sich messen und eine Art Probe ihrer Kraft bestehen können.

Der Ausdruck *πτώσεις* findet seine eigentliche und hauptsächliche Anwendung in der Grammatik; doch hat er sich erst in dem Sprachgebrauch der stoischen Schule zu derjenigen Bedeutung verengt, die wir mit Kasus bezeichnen. Bei Aristoteles dient er noch zur Bezeichnung nicht nur der Flexion der Nomina, sondern auch aller möglichen Ableitungen, die von einem Wortstamme gemacht werden. Weiter aber erstreckt sich seine Anwendung bei Aristoteles auch über das grammatische Gebiet hinaus und bezeichnet überhaupt das, was wir Modifikation nennen, 'um beim Gleichbleiben des Wesentlichen Änderungen in den Nebensachen und Specialitäten dadurch anzudeuten', wie Bonitz es ausdrückt. Erklärt man nun das den Kategorieen zu Grunde liegende *ὄν* als das durch die Erfahrung gegebene, als das Wirkliche, so ergiebt sich ein augenscheinlicher Zwiespalt zwischen der Bedeutung des Wortes und seiner Anwendung: denn man stelle *οὐσία* und *πρός τι*, von welch letzterem die Nikomachische Ethik sehr

bezeichnend sagt, es gliche nur einem Nebenschöfsling des Seienden, *παραφυάδι τοῦ ὄντος*, einander gegenüber, so wird man schwerlich behaupten können, dafs sich dieser Gegensatz noch innerhalb desjenigen Spielraumes halte, den Bonitz dem Gebrauche des Wortes *πτῶσις* zugesteht. Gerade in den wesentlichen Stücken sind beide Begriffe grundverschieden: der eine bezeichnet etwas Wesenhaftes und Wirkliches, der andere nur etwas in unserem Denken Vorhandenes; oder, im Bilde der grammatischen *πτώσεις* zu reden, nicht in den Endungen und Ableitungen weichen sie von einander ab, sondern im Stamme selbst. Anders steht die Sache, wenn allen die Kopula zu Grunde liegt. Denn dann ist eben diese der gleichbleibende Grundstock, der Stamm, der durch die zehn feststehenden Fälle, *πτώσεις*, gewissermafsen durchdekliniert wird. So scheint mir dieser Ausdruck eine ganz zutreffende Veranschaulichung des den Kategorieen zu Grunde liegenden Gedankens zu bieten.

Noch viel entschiedener neigt sich die Wagschale zu unseren Gunsten in Beziehung auf den vorherrschenden und eigentlichen Namen *κατηγορίαι*. Hier haben wir den klaren und allgemeinen, vor allem auch von Bonitz selbst anerkannten Sprachgebrauch für uns, dem zufolge *κατηγορίαι* wie *κατηγορεῖν* der eigentliche und feststehende Ausdruck für die Aussage im eigentlichen Urteil ist. Durch den bisherigen Gang unserer Untersuchung erklärt sich diese Bezeichnung nicht nur von selbst, sondern ist ihrerseits zugleich der beste Bürge für die Richtigkeit unserer Auffassung. Auch würde es kaum nötig sein, in eine Erörterung dieser Bezeichnung einzutreten, wenn nicht Bonitz, um sie seiner Ansicht gefügig zu machen, eine andere als die anerkannte Hauptbedeutung für das Wort in seiner vorliegenden Verwendung in Anspruch genommen hätte. Nun wird man dem gründlichen Kenner des aristotelischen Sprachgebrauches bereitwillig glauben, dafs sich Stellen finden, in welchen dem Ausdruck ein anderer Sinn beiwohnt, als der herrschende. Man wird ihm zugeben, dafs er in einigen wenigen Fällen auch blofs soviel besagt wie 'Bedeutung, die ein Wort, ein Ausgesagtes hat' (p. 33 f.), und es war meines Erachtens eine unnötige, aber selbst wenn nötig, nicht durchweg erfolgreiche Mühe, die sich Schuppe (p. 25 ff.) mit dem Nachweise machte, dafs sich Bonitz in all den betreffenden Stellen

geirrt habe. Denn nicht darauf kam es an zu erweisen, dafs *κατηγορία* durchaus in keinem anderen Sinne als dem von Prädikat vorkomme. Vielmehr galt es zu zeigen, dafs selbst wenn an einigen wenigen Stellen die Bedeutung des Wortes von der gewöhnlichen abweicht, dies in keiner Weise berechtigt, eine solche Ausnahms- und Winkelbedeutung dem Worte gerade in der uns hier beschäftigenden Verwendung beizumessen.

Aristoteles war nicht in der glücklichen Lage, wie die neueren Philosophen, neu gewonnene Abstraktionen und Vorstellungen, für welche die eigene Sprache keine entsprechenden oder von verdunkelnden Nebenbedeutungen freien Ausdrücke bot, durch Termini einer fremden, womöglich toten Sprache fest und sicher bezeichnen und sich so dem Ideal nähern zu können, das die Mathematiker mit ihrer Zeichensprache erreichen. Er mufste entweder, wie Porphyrius im Eingang seiner Erläuterung der aristotelischen Kategorieen ganz richtig bemerkt, völlig neue Worte bilden, wie *ἐντελέχεια*, oder mufste mit vorsichtiger Wahl vorhandene Worte seinen Absichten dienstbar machen. Das Letztere war der Fall mit *κατηγορεῖν* und den davon abgeleiteten Worten. Die griechische Sprache hatte kein Wort, welches in streng logischem oder aristotelischem Sinn 'prädicieren' bedeutet hätte, d. h. etwas von einem wirklichen Subjekt, einem *τόδε τι* oder einer *οὐσία* aussagen. *Λέγειν* war viel zu allgemein. Aristoteles wählte *κατηγορεῖν* 'anklagen, gegen jemand (also auch von jemand) aussagen' vielleicht deshalb, weil der Gebrauch dieses Wortes immer eine Person, ein Wesen voraussetzt, von dem (vor Gericht) etwas ausgesagt wird, so dafs durch dasselbe deutlich zu der Aussage (dem Prädikat) die Person (entsprechend dem *τόδε τι* als eigentlichem Subjekt) hinzugefordert wurde. Es wurden also durch die Wahl dieses Ausdrucks in, wie mir scheint, sehr glücklicher Weise die zwei wesentlichen Stücke des strengen kategorischen Urteils, *τόδε τι* und Prädikatsbegriff, zugleich geschieden und doch wieder als zusammengehörig anerkannt, und darauf mufste es dem Aristoteles vor allem ankommen. Ist dies richtig, so bildet, wie dies von vornherein zu erwarten war, gerade die juristische und in der Sprache des Volkes durchaus herrschende Bedeutung des Wortes die Grundlage des aristotelischen Sprachgebrauches und es frommt zu nichts, ganz versprengte Fälle sonstiger Bedeutung,

die das, worauf es wesentlich ankommt, mehr verdunkeln als ins Licht setzen, bei früheren Schriftstellern aufzusuchen, wie es Trendelenburg (Kat. p. 2 f.) thut. Der Ansatz zu der aristotelischen Bedeutung lag in dem Wort, wie es sich allgemein im Munde des Volkes vorfand, und Aristoteles bewährte sich als einen sehr umsichtigen Fortbildner des Sprachgebrauchs, wenn er es in der angedeuteten Weise für sich verwertete.

Ebenso steht es mit den Ableitungen *κατηγορία* und *κατηγόρημα*. Seine eigentlich technische Verwendung findet das erstere (*κατηγορία*) in der Kategorieenlehre. Und gerade da sollte Aristoteles die strenge und eigentliche Bedeutung des Wortes, wie sie durch den feststehenden Gebrauch des Verbums *κατηγορεῖν* bei ihm völlig gesichert ist, haben fallen lassen? Das kann nur der glauben, der den Aristoteles für fähig hält, geflissentlich gegen die Gesetze eines gesunden philosophischen Sprachgebrauches zu sündigen. Gerade da, wo er dem Wort eine besonders bevorzugte Stellung als Bezeichnung einer grundlegenden Lehre gab, mufste er seinem allgemeinen Sprachgebrauch treu bleiben, wenn er nicht absichtlich den Weg zum Verständnis seiner Philosophie versperren und ihr Studium seinen Volksgenossen verleiden wollte. Zugegeben die Thatsache, dafs er aus gelegentlicher Lässigkeit, wie sie auch dem strengsten Schriftsteller unterläuft, an ein paar Stellen *κατηγορία* nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verwendet hat, so läfst sich doch daraus auf die technische Verwendung des Wortes kein Schlufs machen. Wollte man dies, so würde man dem Aristoteles ebenso Unrecht thun, wie man etwa Kant Unrecht thun würde, wenn man aus der Thatsache, dafs er hier und da auch einmal Raum und Zeit 'Begriffe' nennt, die doch gerade nach ihm nicht Begriffe, sondern (reine) Anschauungen sind, folgern wollte, dafs er 'Begriff' auch in streng technischer Bedeutung als 'anschauliche Vorstellung' gebraucht. Nein! Begriff ist ihm, wie dem Deutschen überhaupt, eine allgemeine Vorstellung oder ein Merkmal, das vielen Dingen zugleich zukommt und es ist rein zufällige Nachlässigkeit, wenn er gelegentlich einmal von dieser Bedeutung abgeht.

Ein Philosoph vollends wie Aristoteles, der so sorgfältig und peinlich die Bedeutungen der Worte gegen einander abwägt, wie es z. B. im vierten Buch der Metaphysik geschieht, der das Meto-

nymische von dem Kyriologischen, das Zufällige von dem Wesentlichen mit einer an das Pedantische streifenden Gewissenhaftigkeit sondert, der, wo er für eigenartige Vorstellungen, wie z. B. seinen Begriff der Materie, besondere Ausdrücke braucht, seine Wahl so vorsichtig und glücklich traf, ein solcher Philosoph sollte von vornherein vor dem Verdacht eines Mifsgriffes, wie er ihm hier zugemutet wird, gesichert sein. Denn ein Mifsgriff, weil geradezu eine Irreführung, wäre es, wenn gegenüber dem ständigen Gebrauch von *κατηγορεῖν*, dem zufolge es das Prädikat im eigentlichen Urteil bezeichnet, *κατηγορία*, als Kunstausdruck, dieser Bedeutung man kann nicht anders sagen als gewaltsam entkleidet sein sollte. Man müfste dann mindestens beweisen, dafs auch *τὰ κατηγορούμενα*, welcher Ausdruck ja beliebig mit *κατηγορίαι* wechselt, jene andere Bedeutung haben könne und habe, eine Forderung, die Bonitz nicht erfüllt hat. Denn aus einem nur ganz vereinzelten und versprengten Gebrauch von *κατηγορία* auf *κατηγορεῖν* zu schliefsen, ist offenbar nicht erlaubt.[1]) Umgekehrt sprechen Stellen wie An. post. I, 22. p. 83ᵇ 13: *ἑκάστου γὰρ κατηγορεῖται ὃ ἂν σημαίνῃ ἢ ποιόν τι ἢ ποσόν τι ἤ τι τῶν τοιούτων ἢ τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ· ταῦτα δὲ πεπέρανται καὶ τα γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσον ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ* so deutlich für die Gleichheit der gewöhnlichen Bedeutung von *κατηγορεῖν* mit *κατηγορία*, dafs einiger Mut dazu gehört, das Gegenteil zu behaupten.

Zu welchen unnatürlichen Folgen übrigens die Bedeutung führt, welche Bonitz dem Worte *κατηγορίαι* so gern leihen möchte, zeigt die künstliche Deutung, welche er sich genötigt sieht, dem Ausdruck *τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν* p. 34 zu geben. Hier soll nämlich der Genetiv in 'einer, der bestimmenden Apposition gleichen Bedeutung' stehen: *τὰ γένη*, nämlich *αἱ κατηγορίαι*'.[2])

1) Selbst wenn es Met. 995ᵇ 35 heifst: *λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης* (cf. 999ᵃ 33), schwebt immer, wenigstens der Analogie nach, das Verhältnis des Urteils vor.

2) Man wird sich, beiläufig bemerkt, leicht überzeugen, dafs für denjenigen, der die wahre Natur des den Kategorieen zu Grunde liegenden *ὄν* erkannt hat, der obige Streit über den Sinn von *κατηγορία* in der Kategorieenlehre eigentlich seine Bedeutung verliert. Denn da dies *ὄν* nichts weiter als die Heranbringung des Prädikats an das Subjekt bedeutet, so ist es sehr verständlich, wie die Kopula dem Aristoteles

Wir haben in dem Bisherigen nicht Rücksicht genommen auf einen Einwand, welchen Bonitz p. 29 f. nicht ohne Schein gegen die Auffassung von κατηγορία als Aussage im Urteil macht. Während nämlich die neun letzten Kategorieen allerdings in der Regel und ihrer Natur nach die Stellung des Prädikats in einem Urteil unmittelbar oder mittelbar einnähmen, gehöre der ersten Kategorie im eigentlichsten und strengsten Sinne an τόδε τι, d. h. das Einzelding und nur mittelbar auch diejenigen Allgemeinbegriffe, unter welchen wir ganze Arten und Geschlechter der Einzeldinge zusammenfassen. Von dem Einzeldinge aber sei es bekannt, dafs es in der richtigen Form der Urteile nie die Stelle des Prädikats einnehmen könne, sondern immer ὑποκείμενον sei d. h. zugleich Subjekt, welchem Prädikate beigelegt werden und Substrat, welchem Accidenzen anhaften.

Wir thun gut, diesem nicht unwichtigen Gegenstand einen besonderen Abschnitt zu widmen, der zeigen soll, was an diesen Aufstellungen wahr, was an ihnen falsch ist.

4. Τόδε τι und τί ἐστιν.

Nicht eine erschöpfende Darstellung der Bedeutung dieser aristotelischen Ausdrücke ist der Zweck dieses Abschnitts. Einer solchen bedarf es nach den vielfachen und gründlichen Auseinandersetzungen unserer Aristotelesforscher, namentlich Trendelenburgs (Kat. p. 34 ff.) nicht. Nur um die genaue und richtige Anwendung dieser Unterscheidung auf den vorliegenden Fall der Kategorieenlehre kann es sich handeln. Sehr richtig sagt Bonitz, dafs τόδε τι im eigentlichen Sinn nach Aristoteles nie Prädikat, sondern

mit dem Prädikat zur Einheit verschmilzt, gemäfs seiner Formel ἄνθρωπος = ἄνθρωπον εἶναι. Nimmt man demnach κατηγορία auch in dem von Bonitz ihm zugewiesenen Sinn, nämlich als Bedeutung, die ein Wort, ein Ausgesagtes hat, so kommen wir hier zu dem nämlichen Ergebnis, wie mit der eigentlichen und rechtmäfsigen und sehr unnötiger Weise für unsern Fall angefochtenen Bedeutung. Es würden nämlich die κατηγορίαι τοῦ ὄντος die verschiedenen Bedeutungen sein, die das ὄν, d. h. das Prädikat haben kann. Und weiter wollen wir nichts. Nach unserer Erklärung sind κατηγορίαι τοῦ ὄντος die Arten, in denen das Sein d. h. ἔστι von etwas (nämlich von einem Subjekte) ausgesagt werden kann, was auf dasselbe hinausläuft. Aber es ist methodisch wichtig anzuerkennen, dafs Aristoteles den Ausdruck technisch nur in der letzten, d. h. eigentlichen Bedeutung genommen haben kann.

immer nur Subjekt sei. Er hätte hinzufügen können, dafs *τόδε τι* im regelrechten kategorischen Urteil — und dieses kommt für Aristoteles zunächst allein in Betracht — auch das alleinige wirkliche Subjekt ist, während Art- und Gattungsbegriff zwar auch die Stelle des Subjekts einnehmen, aber doch nur mittelbar, während sie im eigentlichen Sinn Prädikate sind. Sage ich: *ἄνθρωπός ἐστι ζῷον*, so scheint es, als wäre der Artbegriff als solcher Subjekt. Thatsächlich ist dies aber nur ein verkürzter und bequemer Ausdruck für *πάντες οἱ ἄνθρωποί εἰσι ζῷα*. Durch dies 'alle' aber, ebenso wie durch 'einige' oder 'dieser' d. h. durch das, was die Logik 'Bezeichnung' des Subjekts oder Urteils nennt, tritt erst die richtige Form des Urteils und damit auch die wahre Bedeutung des Subjekts hervor. Denn diese Bezeichnung 'alle' u. s. w. bindet eben das Subjekt an die Anschauung und charakterisiert es als *τόδε τι*. 'Alle' Menschen heifst nichts anderes als alle Einzelwesen, die mir in möglicher Anschauung als Menschen gegeben werden. Es bezeichnet also das auf alle Anschauung ausgedehnte *τόδε τι*. Dem blofsen Begriff wohnt diese Beziehung nicht bei.

Dagegen gehört *τί ἐστι* nach seiner eigentlichen und strengen Bedeutung nur dem Prädikat an. Darüber läfst Aristoteles keinen Zweifel. *Τὸ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν*, sagt er Top. 142ᵇ 27 und in den An. post.[1]) heifst es: 'so oft Eines von einem Andern ausgesagt wird, so bedeutet das Ausgesagte entweder ein Was (*τί ἐστιν*), oder eine Beschaffenheit oder eine Gröfse oder ein Verhältnis oder ein Thun oder Leiden oder Wo oder Wann' mit klarer Beziehung auf die Kategorieenlehre. Und An. post. II, 3 p. 90ᵇ 4 ist ausdrücklich zu lesen *τὸ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν*, wie auch An. post. I, 14 p. 79ᵃ 28 *τὸ τί ἐστι τῶν καθόλου ἐστίν*. Man darf sagen, das *τί ἐστιν* ist der Anfang der Definition; es wird also durch dasselbe das *εἶδος* oder *γένος* bestimmt. Wenn nun auch beide, *τόδε τι* und *τί ἐστιν*, an manchen Stellen weniger scharf auseinander gehalten werden, so darf das doch nicht blind machen gegen den ursprünglichen klaren Gegensatz, der zwischen ihnen besteht.

---

1) An. post. I, 22 p. 88ᵃ 18 *ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι ἀεί, οὗ κατηγορεῖται, ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ, ὅταν ἓν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ.*

Der Begriff οὐσία dagegen umfafst beide Bedeutungen. Wollen wir also Klarheit gewinnen über den Sinn der ersten Kategorie, so dürfen wir uns nicht an diesen zweideutigen Ausdruck wenden. Vielmehr müssen wir, um allererst entscheiden zu können, in welchem Sinne οὐσία Kategorie ist, uns Aufschlufs holen bei den an sich klaren und unzweideutigen Ausdrücken τόδε τι und τί ἐστιν, die sich mit jenem Ausdruck in die Bezeichnung der ersten Kategorie teilen.

Man könnte nun von vornherein auf Grund der Thatsache, dafs die Kategorieen ausdrücklich als γένη und κοινά bezeichnet werden, behaupten, τόδε τι im strengen Sinne könne gar nicht Kategorie sein, nach Met. 1003ᵃ 8 οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε[1]) und Met. 1070ᵇ 1 παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδέν ἐστι κοινόν. Denn diese Worte zeigen doch, dafs auch οὐσία als Kategorie ein κοινόν und nicht τόδε τι ist. Allein wir wollen uns darauf nicht weiter berufen, sondern zunächst zusehen, wofür sich Aristoteles in seinen formelhaften Aufzählungen entscheidet. Ist in diesen das τί ἐστιν oder das τόδε τι einheimisch? Darauf wird uns die folgende Tabelle (S. 140 u. 141) Antwort geben.

Es sind im Ganzen 64 mehr oder minder vollständige Aufzählungen der Kategorieen, die uns diese Tabelle[2]) aufweist, der zur Vollständigkeit wenigstens nicht viel fehlen dürfte. Scheiden wir zunächst die 7 Fälle aus, in denen die erste Kategorie unausgefüllt geblieben ist, so bleiben 57 Fälle, für die sich die Bezeichnungen der ersten Kategorie folgendermafsen verteilen:

οὐσία	23
τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ	1
τί ἐστι und τί	18
τόδε τι	4
τόδε (τοδί)	6
τί ἐστι, οὐσία, τόδε τι zusammen	1
τί ἐστι, τόδε τι zusammen	2
οὐσία, τόδε τι zusammen	2
	57

1) Cf. Met. 1038ᵇ 36 οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.

2) Ein vergleichender Blick auf die Prantlsche Tabelle (Gesch. d. Logik p. 207) wird zeigen, wie wenig Anspruch auf Vollständigkeit

Top. 103b 22	τί ἐστι	ποσόν	ποιόν	πρός τι	ποῦ	ποτέ	κεῖσθαι	ἔχειν	ποιεῖν	πάσχειν
Kat. 1b 26	οὐσία	ποσόν	ποιόν	πρός τι	ποῦ	ποτέ	κεῖσθαι	ἔχειν	ποιεῖν	πάσχειν
Phys. 225b 5	οὐσία	ποιότης	ποῦ	ποτέ	πρός τι	ποσόν	ποιεῖν	πάσχειν (cf. 226a 23)		
Met. 1017a 25	τί ἐστι	ποιόν	ποσόν	πρός τι	ποιεῖν	πάσχειν	ποῦ	πότε		
An. post. 83a 21	τί ἐστι	ποιόν	ποσόν	πρός τι	ποιοῦν	πάσχον	ποῦ	ποτέ		
An. post. 83b 16	ποιόν	ποσόν	πρός τι	ποιοῦν	πάσχον	ποῦ	ποτέ			
Met. 1068a 8	οὐσία	ποιότης	τόπος	ποιεῖν	πάσχειν	πρός τι	ποσόν (cf. 1068b 15)			
Eth. N. 1096a 24	τὸ τί	ποιόν	ποσόν	πρός τι	χρόνος	τόπος	ἕτερα τοιαῦτα			
Phys. 190a 33	οὐσίαι	ποσόν	ποιόν	πρὸς ἕτερον	ποτέ	ποῦ				
Soph. El. 178a 7	τί ἐστι	πρός τι	ποσόν	ποιεῖν	πάσχειν					
Met. 1026a 36	τί	ποιόν	ποσόν	ποῦ	ποτέ	εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον				
Rhet. 1385b 6	τοδί	τοσονδί	τοιονδί	ποτέ	ποῦ					
Met. 1029b 24	ποιόν	ποσόν	ποτέ	ποῦ	κίνησις					
Met. 996b 17	τί ἐστιν	πόσον	ποῖον	ποιεῖν	πάσχειν					
Met. 1016b 7	οὐσία	ποιεῖν	ἔχειν	πάσχειν	πρός τι					
Eth. Eud. 1217b 30	οὐσία	ποιόν	ποσόν	πότε	κίνησις					
Soph. El. 166b 13	ποιόν	ποσόν	ποιοῦν	πάσχον	διακείμενον					
Eth. M. 1205a 10	οὐσία	πρός τι	ποσόν	πότε	ὅλως ἅπασαι					
De gen. et c. 318a 15	τί	ποιόν	ποσόν	ποῦ						
De gen. et c. 317b 9	οὐσία (τόδε)	ποιόν	ποσόν	ποῦ (cf. 317b 21)						
Met. 1032a 15	τί, τόδε	ποσόν	ποιόν	ποῦ						
Met. 1069b 9	τὸ τί	ποιόν	ποσόν	ποῦ						
Met. 1050b 15	τόπος	ποσόν	ποιόν	οὐσία						
Met. 1089a 14	τόδε	τοιόνδε	τοσόνδε	ποῦ (cf. 1089a 17 ff.)						
An. post. 85b 20	τί	ποιόν	πρός τι	ποιεῖν						
Met. 1088a 28	πρός τι	οὐσία	ποιόν	ποσόν						
Met. 1069a 21	οὐσία	ποιόν	ποσόν	κινήσεις						
Met. 1053b 36 ff.	οὐσία	πάθη	ποιά	ποσά	κίνησις					
Met. 1028a 17 ff.	τί ἐστιν	ποσότητες	ποιότητες	πάθη	ἄλλο τι τοιοῦτον					
Met. 1028a 11	τί ἐστι, τόδε τι	ποιόν	ποσόν	τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων						
De an. 402a 24	τόδε τι, οὐσία	ποιόν	ποσόν	τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν						
De an. 410a 14	τόδε τι	ποσόν	ποιόν	τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν						

Phys. 200ᵇ 27	τόδε τι	τοσόνδε	τοιόνδε	αἱ ἄλλαι αἱ τοῦ ὄντος κατηγορίαι
An. post. 83ᵇ 14	ποιόν	ποσόν	τι τῶν τοιούτων	τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ
Met. 1034ᵇ 8 ff.	οὐσία	ποσόν	ποιόν	αἱ ἄλλαι κατηγορίαι
Met. 1089ᵃ 8	οὐσία	ποιόν	ποσόν	αἱ ἄλλαι κατηγορίαι (cf. de coelo 281ᵃ 32)
Met. 1045ᵇ 29	οὐσία	ποσόν	ποιόν	τἆλλα τὰ οὕτως λεγόμενα
Met. 1027ᵇ 32	τί ἐστιν	ποιόν	ποσόν	τι ἄλλο
Top. 120ᵇ 37	οὐσία [τί ἐστι	ποιόν	πρός τι	τὰ ἄλλα (121ᵃ 9)
Met. 1030ᵃ 19	οὐσία, τόδε τι,	ποσόν	ποιόν	ὅσα ἄλλα τοιαῦτα (ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων)
Top. 146ᵇ 20	πόσον	ποῖον	ποῦ	αἱ ἄλλαι διαφοραί
Phys. 200ᵇ 35	τόδε	ποσόν	ποιόν	τὰ ἄλλα κατηγορήματα
Phys. 185ᵃ 23	οὐσία	ποσά	ποιά cf. 185ᵃ 27	
Met. 1045ᵇ 33	τί	ποιόν	ποσόν	
Met. 1071ᵃ 30	οὐσίαι	πρός τι	ποιά	
Met. 1045ᵇ 2	τὸ τόδε	τὸ ποιόν	τὸ ποσόν	
De gen. et c. 319ᵃ 12	τόδε τι	τοιόνδε	ποσόν	
Soph. El. 178ᵃ 7 ff.	τί ἐστι	πρός τι	ποσά	
De an. 410ᵃ 20	ποσόν	ποιόν	οὐσία	
Met. 1030ᵇ 11	τόδε τι	ποσόν	ποιόν	
Top. 152ᵃ 39	ποιόν	ποσόν	πρός τι (cf. de coelo 312ᵃ 14)	
Met. 1054ᵃ 18	τὸ τί	ποιόν	ποσόν cf. Met. 1065ᵇ 10 ff.	
Met. 1066ᵃ 16	τόδε	τοιόνδε	αἱ λοιπαὶ κατηγορίαι	
Phys. 201ᵇ 26	τόδε	τοιόνδε	αἱ ἄλλαι κατηγορίαι	
Met. 1065ᵇ 6	τόδε τι (?)	ποσόν	τὰ λοιπά	
Met. 1024ᵇ 13	τί ἐστι	ποιόν	τὰ δ' ὡς διῄρηται πρότερον	
Met. 1029ᵃ 20	τί	ποσόν	ἄλλο οἷς ὥρισται τὸ ὄν (cf. 1029ᵃ 24)	
Met. 1089ᵇ 23	οὐσίαι	πάθη	πρός τι	
Met. 1070ᵃ 34	οὐσίαι	πρός τι	ἑκάστη τῶν κατηγοριῶν	
An. post. 96ᵇ 20	ποσά	ποιά		
Met. 1054ᵃ 15	τί ἐστιν	ποῖον		
Met. 1071ᵃ 1	οὐσίαι	πάθη	κινήσεις	
Met. 1070ᵇ 1	οὐσία	τἆλλα τὰ κατηγορούμενα		
Met. 1003ᵇ 6	οὐσίαι	πάθη οὐσίας		

Da es uns zunächst nur auf die Entscheidung zwischen *τί ἐστιν* und *τόδε τι* ankommt, so ist klar, auf welche Seite das Übergewicht fällt. Es wird dies Übergewicht aber noch verstärkt durch die Beschaffenheit der besonderen Fälle, in denen das eine und das andere auftritt.

Nur in wenigen Fällen giebt Aristoteles eine vollständige und so zu sagen feierliche Aufzählung aller Kategorieen. Sieht man von der Kategorieenschrift wegen ihrer zweifelhaften Echtheit ab, so bleibt nur die eine Stelle der Topik 103ᵇ 22 übrig, in welcher alle zehn Kategorieen aufgezählt werden. Diese hat demnach auch den meisten Anspruch, als Musteraufzählung zu gelten, in welcher Aristoteles denjenigen Ausdruck gewählt hat, welcher der Sache am genauesten entspricht. Hier aber erscheint *τί ἐστιν* an der Spitze der Kategorieen, wie denn die ganze Stelle deutlich die Kategorieen als Aussagen im Urteil oder Prädikate charakterisiert. Auch mag erinnert werden an die formelhafte Wendung *ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖν*, die ungemein häufig vorkommend (in der Stelle Top. 122ᵃ 5—122ᵇ 2 allein 15 mal) durch Stellen wie An. post. 83ᵃ 21 u. a. deutlich als Ausdruck für die erste Kategorie gekennzeichnet wird. Man denke sich nun an Stelle dieser Wendung ein *ἐν τῷ τόδε τι κατηγορεῖν*, und man wird das Widersinnige herausfühlen, was darin liegt, wenn man *τόδε τι* zur eigentlichen ersten Kategorie machen will.

Anderseits dürfte eine Analyse derjenigen Stellen, in welchen *τόδε τι* oder *τόδε* an der Stelle der ersten Kategorie auftritt, meist den besonderen Grund für die Wahl gerade dieses Ausdruckes klar legen. So handelt es sich, um nur einiges herauszugreifen, in der Stelle der Psychologie 410ᵃ 13 darum, das Wesen der *ψυχή* festzustellen. Da die Seele aber, wenn irgend etwas, für Aristoteles erste Substanz ist, so leuchtet ein, dafs er hier *τόδε τι* und nicht *τί ἐστι* wählen mufste. Ähnlich in der Schrift *περὶ γενέσεως κ. φϑ.* 319ᵃ 12, wo die Arten des Werdens und Vergehens nach den Kategorieen unterschieden werden und das Werden schlechthin (*ἁπλῶς*) von dem etwas Werden, *τὶ γίγνεσϑαι* unterschieden

Prantls Zusammenstellung machen darf. Dabei ist überdies noch einiges Unsichere oder Ungehörige, was bei Prantl Platz gefunden hatte, ausgesondert worden. Meine Tabelle bietet die Kategorieen immer in derjenigen Reihenfolge, in der sie sich bei Aristoteles finden.

wird. Das erstere trifft die Substanz und zwar die erste Substanz, das andere die übrigen Kategorieen. Schon der Ausdruck τὶ γίγνεσθαι für das accidentelle Werden schlofs hier das τί ἐστι für die erste Kategorie aus.

Es kommen auch Fälle vor, in denen τόδε, wenn zur Bezeichnung der ersten Kategorie gebraucht, geradezu als Prädikat gekennzeichnet wird. Ich meine vor allem die Stelle Phys. 200[b] 35 ff., wo es nach verkürzter Aufzählung der Kategorieen, die mit den Worten gegeben wird ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσόν οὔτε ποιόν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐδέν, weiter heifst: ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν, οἷον τὸ τόδε· τὸ μὲν γὰρ μορφὴ αὐτοῦ, τὸ δὲ στέρησις. Die beiden letzten Ausdrücke, μορφή und στέρησις, ebenso wie das vorhergehende ὑπάρχει zeigen die prädikative Bedeutung des τόδε. Es scheint sich τόδε demgemäfs ähnlich von τόδε τι zu unterscheiden, wie ἐκεῖνο von ἐκεῖνό τι nach An. post. 83[a] 24.

Jedenfalls reicht das Gesagte aus, um die Grundlosigkeit der Behauptung von Bonitz darzuthun (p. 29), dafs 'der ersten Kategorie im eigentlichsten und strengsten Sinne τόδε τι, d. h. das Einzelding angehöre und nur mittelbar auch diejenigen Allgemeinbegriffe, unter welchen wir ganze Arten und Geschlechter der Einzeldinge zusammenfassen, als ἄνθρωπος, ζῷον u. a. m.' Gerade umgekehrt: der ersten Kategorie gehört das τί ἐστιν und mit ihm eben die Arten und Geschlechter an, während τόδε τι nur mittelbar erste Kategorie ist. Es steht unter der ersten Kategorie und insofern gehört es allerdings unlöslich zu ihr. Denn durch das τί ἐστι wird ja nichts anderes als das τόδε τι bestimmt; was das letztere an Wesenhaftigkeit besitzt, das erhält es eben durch das τί ἐστιν, durch den Wesensbegriff. Das eigentliche Subjekt des kategorischen Urteils, das τόδε τι, ist nach Aristoteles nicht selbst Kategorie, vielmehr dienen alle Kategorieen, einschliefslich des τί ἐστι, d. h. der ersten Kategorie, nur zur Bestimmung dieses eigentlichen Subjektes. Eine logisch ebenso richtige wie wichtige Unterscheidung. Aber es war auch nach des Aristoteles ganzer, gerade in diesem Punkte von Mysticismus nicht freier Ansicht erklärlich, dafs ihm, so scharf er logisch Einzelwesen und Begriff an vielen Stellen trennt, metaphysisch betrachtet doch beide wieder in Eins zusammenflossen, so dafs man irre werden kann, wo er denn

eigentlich die Wesenhaftigkeit suchte, im Einzelding oder im Gattungsbegriff. Hier zeigt sich eben noch der Sokratiker oder vielmehr Platoniker, so klar auch Aristoteles von Seiten der Logik die tiefgreifenden Irrtümer Platos berichtigte.

Dieses Ineinandergreifen von *τόδε τι* und *τί ἐστι* erklärt es nun auch auf das beste, weshalb Aristoteles für die erste Kategorie am liebsten und häufigsten die Bezeichnung *οὐσία* wählte. Denn in ihr verschmelzen sich diese beiden Vorstellungen, so dafs sie sich dem Aristoteles als der handlichste und bequemste Ausdruck darbieten mufste. Das darf uns aber nicht über den ursprünglichen und strengen Sinn der *οὐσία* als Kategorie täuschen. Das *τί ἐστιν* hat uns dazu gedient, denselben mit Sicherheit festzustellen. Wir können nunmehr zur Bestätigung dieses Ergebnisses zu den oben schon im Vorübergehen angeführten Stellen (Met. 1003ª 8, 1038ᵇ 1, 1070ᵇ 1) noch einige weitere hinzufügen, in welchen Aristoteles unmittelbar kundgiebt, in welchem Sinne er *οὐσία* als erste Kategorie verstanden wissen will. Am schlagendsten ist Met. 1031ª 1 *δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. εἰ γὰρ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, ἀνάγκη ἐκ προσθέσεως εἶναι* (cf. 1030ᵇ 5). Hier wird *οὐσία* deutlich als erste Kategorie den übrigen gegenübergestellt und ihr allein die Definition zuerkannt. Definieren aber kann man nur den Begriff, nicht das Einzelwesen, nach des Aristoteles richtiger Lehre. Und nun stelle man, um den Unterschied zwischen dieser *οὐσία* als eigentlicher Kategorie, d. h. als *τί ἐστιν*, und der *οὐσία* als *τόδε τι* oder *πρώτη οὐσία* recht greifbar vor sich zu haben, unmittelbar daneben die Stelle 1039ᵇ 28: *τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν* (cf. 1036ª 5).[1])

---

1) Damit stimmt im Grunde auch die Kategorieenschrift. Es ist selbstverständlich, dafs, wenn es sich im allgemeinen um eine Beschreibung der *οὐσία* handelt, zunächst (Kap. 5) die *πρώτη οὐσία* erörtert wird als dasjenige, wovon alle Kategorieen, auch die erste, zu Lehen gehen. Dafs diese *πρώτη οὐσία* aber nicht eigentlich Kategorie ist, sondern nur durch die erste Kategorie bestimmt wird, zeigen u. a. die Worte 3ª 36 *ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία· κατ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου λέγεται· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν τὸ μὲν εἶδος κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἴδους καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων.* Ist hier mit *κατηγορία* auch nicht ausschliefslich die

Ist also οὐσία als Kategorie nicht eigentliches τόδε τι, sondern nur die Wesensbestimmung desselben, so dürfen wir nun anderseits behaupten, dafs, wo τόδε τι für die erste Kategorie auftritt, entweder nicht streng die erste Kategorie selbst, sondern der durch sie bestimmte Gegenstand gemeint ist, oder aber τόδε τι geradezu im Sinne des Begriffs gebraucht ist. Begünstigt wird dies durch die sprachliche Leichtigkeit und fast Unmerklichkeit des Übergangs von einem zum andern. Man kann sagen: Kallias ist ein τόδε τι. Dann haben wir τόδε τι als Begriff. Ebenso ist πρώτη οὐσία einmal das angeschaute Wesen selbst, dann aber kann es auch den Begriff desselben bezeichnen, wie ich denn mit Benutzung des vorigen Beispiels sofort auch sagen könnte: Kallias ist eine πρώτη οὐσία. Ein wirklich durch die Anschauung bestimmtes Wesen könnte ich nicht auf diese Weise zum Prädikat machen. Τόδε τι dagegen ist, wie πρώτη οὐσία, nicht unmittelbar an die Anschauung gebunden, sondern kann auch als Begriff betrachtet werden. Der nämliche Zug des Geistes und der Sprache, der οὐσία und jeden allgemeinen Begriff (denn es braucht nur die Bezeichnung dazu zu treten) so leicht zum τόδε τι macht, bewirkt auch umgekehrt, dafs τόδε τι zuweilen zur οὐσία im Sinne der Kategorie, d. h. zum Begriff wird. Dies ist die Quelle vieler Zweideutigkeiten und in diesen wieder haben die Irrungen zum grofsen Teil ihren Grund, die in den Ansichten über die Bedeutung der ersten Kategorie hervortreten.

5. Kant und Aristoteles.

Es herrscht jetzt wohl allgemeine Übereinstimmung darüber, dafs den Aristoteles bei Aufstellung seiner Kategorieen ein ganz anderer Gesichtspunkt geleitet hat als Kant. Wir können uns daher für unsern Zweck auf folgende kurze Bemerkungen beschränken: Kant kam es darauf an, aus der Form des Urteils diejenigen ursprünglichen Begriffe unserer Vernunft ausfindig zu machen, auf denen die Verknüpfung der sinnlichen Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung beruht. Die sinnliche Anschauung zeigt uns nur den Wechsel und die Flucht der Erscheinungen. Eben darum

Kategorie im technischen Sinn gemeint, so wird doch die letztere dadurch zweifellos mit umfafst.

können jene Begriffe nicht aus dem Sinn, sondern nur aus der reinen Vernunft stammen. Wohin aber haben wir uns zu wenden, um sie zu finden? Die denkende Auffassung der Erscheinungen, d. h. die Erkenntnis ihres Zusammenhangs und ihrer Gesetze kann sich allein durch das Urteil vollziehen. Da aber aller Gehalt des Urteils mittelbar oder unmittelbar auf die Sinnesanschauungen zurückgeht, so können die Begriffe, auf denen die Verbindung und Einheit dieses Gehalts beruht, nur in der logischen Form des Urteils gesucht werden. Kant mufste demgemäfs von allem Gehalt des Urteils abstrahieren und sein Augenmerk lediglich auf die Form desselben richten. Von diesem Gesichtspunkt aus aber mufste ihm vor allem die Kopula von Bedeutung werden, in der das eigentliche Geheimnis des Urteils steckt. Denn sie enthält, mit Kant selbst zu reden, die objektive Einheit der Apperception, d. h. das Bewufstsein der Einheit eines bestimmten Ganzen der Erkenntnis. Wir werden uns durch sie der eigentlichen metaphysischen Grundbegriffe Wesen, Ursache und Wechselwirkung bewufst. Dabei ist zu beachten, dafs das hypothetische Urteil als logisches Korrelat der Kategorie der Ursache seine eigene Kopula in dem Wenn—So, d. h. in der Abfolge hat.

Aristoteles beabsichtigt mit seiner Kategorieenlehre augenscheinlich etwas ganz anderes. Indem er einerseits völlig davon absieht, einen der Kopula zu Grunde liegenden Inhalt und einen diesem entsprechenden einheitlichen Begriff zu suchen, vielmehr die Kopula als an sich leeres Bindemittel (σύνθεσις) selbst unmittelbar in die Vielheit der Kategorieen zerlegt, anderseits das hypothetische Urteil für seine Lehre aufser Acht läfst, giebt er deutlich zu erkennen, dafs es ihm bei seinen Kategorieen nicht auf die logische Form, sondern auf den Gehalt des Urteils ankam. Schliefst sich dieser Gehalt unter einem gemeinsamen obersten Gattungsbegriff zu einer begrifflichen Einheit zusammen oder zerfällt er vielmehr in eine Anzahl getrennter Begriffsreihen? Und wenn dies, welche sind es? Das waren die Fragen, die Aristoteles mit seiner Kategorieenlehre zu beantworten suchte.

Gemeinsam für beide, für Aristoteles und Kant, ist also nur der Ausgangspunkt, das Urteil. Die Art der Abstraktion dagegen ist eine völlig verschiedene und gewissermafsen entgegengesetzte. Der eine reflektiert auf die Form, der andere auf den Gehalt des

Urteils. Bei dem einen steckt gerade hinter der Kopula die Hauptkategorie, bei dem andern wird eben diese geheimnisvolle Kopula der Doppelgänger aller Kategorieen, denen er sich gewissermafsen proteusartig anpafst, indem er ihre Gestalt annimmt: *ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει.* Für sich selbst bedeutet die Kopula nichts.

Dürfen wir es demnach als sicher betrachten, dafs Aristoteles nicht die metaphysischen Stammbegriffe — die kantischen Kategorieen — suchte, sondern vielmehr eine Einteilung dessen, was uns nach Abzug eben dieser Begriffe im Urteil zum Bewufstsein kommt, so eröffnet sich uns die Aussicht auf die Möglichkeit, seinem Unternehmen etwas näher auf den Grund zu sehen und die innere Berechtigung desselben zu prüfen. Denn nunmehr stellt sich die Frage zunächst einfach so: was bleibt von Vorstellungen übrig, wenn wir alle metaphysischen Begriffe aus dem Spiele lassen? Nicht etwa, als ob Aristoteles sich diese Frage vorgelegt hätte. Aber läfst sie sich sicher beantworten, so mufs sich aus dieser Antwort auch ein Kriterium für die Richtigkeit oder die Nichtigkeit der aristotelischen Aufstellungen gewinnen lassen. Wir holen uns aber die Antwort von niemand anderem als von Kant, mit dem wir zunächst zuversichtlich sagen: sehen wir von allen metaphysischen Begriffen d. h. von allen Verknüpfungsformen des Vorstellungsgehaltes, die auf den Kategorieen beruhen, ab, so verbleiben uns einmal die logischen Verhältnisbegriffe oder Reflexionsbegriffe, wie sie Kant nennt, indem er sie schon durch eben diesen Namen auf das schärfste und bestimmteste von den metaphysischen Begriffen unterscheidet, sodann der eigentliche Gehalt unserer Erkenntnis, der durch jene metaphysischen Regelbegriffe erst zur Gesetzmäfsigkeit und Einheit verknüpft wird. Dieser Gehalt geht aber mittelbar oder unmittelbar kraft des Gesetzes der Immanenz unserer Erkenntnis immer auf die Anschauung zurück. Aus ihr stammen im letzten Grunde alle unsere Gehaltsvorstellungen, mögen sie anscheinend der Anschauung auch noch so fern liegen. Also Verhältnisbegriffe und Anschauung: *tertium non datur,* wenn wir von den metaphysischen Stammbegriffen und ihrer Gefolgschaft absehen. Die ersteren geben das aristotelische *πρός τι.* Und gelingt es die letztere, die Anschauung, gemäfs der Natur unserer Erkenntnis nach ihren ursprünglichen Unterschieden in ihre einfachsten Bestandteile

zu sondern, so würden wir dadurch in den Besitz eines Mittels gelangen, das uns eine Kontrolle auch über die weiteren Kategorieen des Aristoteles in Bezug auf ihre Vollständigkeit und Richtigkeit gestatten würde. Es kann nicht mehr und nicht weniger oberste Arten von Prädikaten — mit Ausschlufs des *πρός τι* — geben, als es Grundverhältnisse der anschaulichen Erkenntnis giebt. Die Elemente der anschaulichen Erkenntnis müssen demnach mit den aristotelischen Kategorieen abzüglich des *πρός τι* sich zwar nicht unmittelbar decken, aber in einem klaren Parallelismus stehen. Und thun sie das, so werden wir einräumen müssen, dafs es kein blindes Vertrauen war, welches Aristoteles, wenn auch selbstverständlich aus ganz anderen Gründen als den hier geltend gemachten, in die Richtigkeit seiner Einteilung setzte.

Woraus aber setzt sich das Anschauliche in unserer Erkenntnis zusammen? Auch hierin vertrauen wir uns der Führung des grofsen Zergliederers des menschlichen Erkenntnisvermögens an. Alle Anschauung als solche setzt sich nach Kant zusammen aus dem, was die Empfindung giebt und den rein anschaulichen Formen, welche aus der Selbstthätigkeit unserer Vernunft stammen. Dem ersteren gehören die Sinnesqualitäten, wie Farben, Düfte, Empfindung des Warmen und Kalten u. s. w., die letzteren sind 1) Gestalt, 2) Ausdehnung (Gröfse), die ihrerseits beruhen auf den Vorstellungen von 3) Raum, 4) Zeit überhaupt, d. h. den allgemeinen Formen, in die Gestalt und Ausdehnung (mitsamt den Sinnesqualitäten) eingetragen und so allererst möglich gemacht werden. Diese vier Stücke bilden das Mathematische oder Reinanschauliche unserer Erkenntnis. Die Verbindung beider, des Sinnes (der Empfindung) und der reinen Anschauung ergiebt sodann die Vorstellung der Bewegung (und Ruhe). (Kant, Kr. d. r. V. §§ 1. 2. 7. 24 Anm.) Diese sechs Stücke, nämlich 1) Sinnesqualitäten, 2) Gestalt, 3) Ausdehnung, 4) Raum, 5) Zeit, 6) Bewegung bilden die Grundbestandteile der anschaulichen Erkenntnis: andere giebt es nicht. Auf sie also müfsten sich, da aller Gehalt unserer Erkenntnis auf die Anschauung zurückgeht, nicht nur mittelbar oder unmittelbar alle Prädikate zurückführen lassen, sondern es müssen auch die obersten und letzten Unterschiede derselben in Beziehung auf das Urteil nach Mafsgabe dieses ihres Ursprungs bestimmt werden können. Denn was sollte anders ihren unterscheidenden Grundcharakter und

damit die Rolle und Bedeutung bestimmen, die sie im Urteil haben, als die Quelle, aus der sie stammen?

Vergleichen wir also damit die aristotelischen Kategorieen, so springt sofort der Parallelismus in die Augen: den Sinnesqualitäten entspricht das *ποιόν*, der Gestalt die *οὐσία* (*τί ἐστιν*), der Ausdehnung das *ποσόν*, der Bewegung *ποιεῖν* und *πάσχειν*, dem Raum das *ποῦ*, der Zeit *ποτέ*. Nach der gewöhnlichen Reihenfolge der aristotelischen Kategorieen geordnet ergiebt sich also folgende Tafel einander entsprechender Begriffe:

1) *τί ἐστι*	Gestalt
2) *ποιόν*	Sinnesqualitäten
3) *ποσόν*	Ausdehnung, Gröfse
4) *ποῦ*	Raum
5) *ποτέ*	Zeit
6) *ποιεῖν* 7) *πάσχειν* } . . .	Bewegung
8) *κεῖσθαι* 9) *ἔχειν* } . . .	Ruhe

Dazu kommen dann noch, wie oben gezeigt, als nicht unmittelbar zur Anschauung gehörende, aber doch von den eigentlich metaphysischen Bestandteilen unserer Erkenntnis auf das schärfste abzusondernde Vorstellungen die Verhältnis- oder Reflexionsbegriffe hinzu als

10) *πρός τι* . . . . Verhältnisbegriffe.

Inmitten dieses auffallenden Parallelismus macht sich allerdings auch eine Unebenheit bemerkbar. Dem *ποιεῖν* und *πάσχειν* nämlich entsprechen in unserer Tafel nicht zwei Begriffe, sondern der eine Begriff der Bewegung, ebenso bei *κεῖσθαι* und *ἔχειν*. Das scheint die Sache einigermafsen verdächtig zu machen. Allein alsbald finden wir uns wieder in der Richtigkeit unserer Annahme bestärkt, wenn wir bemerken, dafs Aristoteles selbst an vielen Stellen z. B. Met. 1029^b 23. 1071^a 1. 1001^b 29. 1069^a 19. 1054^a 4 *ποιεῖν* und *πάσχειν* in die gemeinschaftliche Bezeichnung der *κίνησις* zusammenfafst. Offenbar ist dem Aristoteles die Bewegung als solche nicht Kategorie. Auch ist *κίνησις* nie die eigentliche, solenne Bezeichnung, sondern eine bequeme Abkürzung, die aber doch besonders bedeutsam ist und uns einen sehr fruchtbaren Blick in das wahre Wesen der aristotelischen Kategorieen gestattet. Zwischen Bewegung einerseits, Thun und Leiden anderseits besteht ein bemerkenswerter Unterschied. Bewegung als solche ist nichts weiter

als Veränderung des Ortes, sie ist also eine Vorstellung, welche unmittelbar der Anschauung gehört. Thun und Leiden dagegen gehen über die Anschauung hinaus, indem sie neben dem reinen Begriff der Bewegung oder Veränderung auch noch den der Bewirkung, also die Beziehung auf eine Ursache, wenn auch keineswegs den Begriff der Ursache selbst enthalten.

Wie kommt nun Aristoteles trotz dieses Unterschiedes dazu, bald *κίνησις*, bald wieder *ποιεῖν* und *πάσχειν* für die nämliche Sache zu setzen? Die Lösung ist durch das früher Gesagte vorbereitet oder eigentlich schon gegeben. Nicht in der anschaulichen Erkenntnis, sondern im Urteil ist der Ursprung der aristotelischen Kategorieen zu suchen; nicht wie die Vorstellungen unmittelbar in der Anschauung selbst, sondern wie sie im Urteil auftreten, sind sie durch die Kategorieenlehre auf ihre obersten Gattungen zurückgeführt. In keinem Urteil aber erscheint der Begriff der Bewegung rein als solcher d. h. als bloſse Vorstellung von der Veränderung des Ortes, sondern sobald dergleichen Vorstellungen ins Urteil eintreten, stellen sie sich sofort als Thätigkeit oder Wirkung, als Thun oder Leiden dar. Das sieht man am klarsten aus Urteilen wie diesen: 'der Mond bewegt sich', 'der Stein fällt'. In dem Bewegen und Fallen liegt unmittelbar nur die Vorstellung der Ortsveränderung; die Verwendung im Urteil aber bringt ganz von selbst den Begriff der Bewirkung hinzu, dem zufolge die Bewegung als ein Thun oder Leiden erscheinen muſs. Warum? Weil, sobald ich sie in die Satzverbindung stelle, ich sie in Beziehung auf ein Subjekt denken muſs, wodurch sie unwillkürlich den Charakter des Thuns oder Leidens, des Wirkens oder Bewirktwerdens annehmen. Daſs wir geradezu genötigt sind alle Bewegung, wenn wir sie im Urteil denkend auffassen, uns als Thätigkeit oder Wirkung vorzustellen, zeigen besonders die sogenannten meteorologischen Urteile 'es regnet', 'es schneit' u. dgl. Wir kennen hier das Subjekt nicht, sind aber kraft der Organisation unseres Denkens gezwungen, die leere Stelle des Subjekts durch das 'es' auszufüllen, welches einerseits anzeigt, daſs wir uns notwendig einen Träger dieser Erscheinung denken müssen, anderseits aber zugleich andeutet, daſs dieses Subjekt sich der gemeinen Erkenntnis entzieht.

Es spaltet sich also für das Bewuſstsein im Urteil die Vorstellung der Bewegung notwendig in die zwei Begriffe des Thuns

und des Leidens. Der letztere ist das Korrelat des ersteren: mit dem einen ist auch der andere gegeben.

Noch eine Frage bleibt uns zu erledigen. In der vollständigsten Aufzählung der Kategorieen Top. 103[b] 22, mit welcher die Kategorieenschrift übereinstimmt, stehen neben *ποιεῖν* und *πάσχειν* bekanntlich noch *κεῖσθαι* und *ἔχειν*. Man hat, da Aristoteles ihrer überhaupt nur an diesen zwei Stellen ausdrücklich Erwähnung thut, gemeint, er habe sie überhaupt in seiner späteren Lehrthätigkeit fallen lassen. Das ist mir nicht recht wahrscheinlich. Zunächst steht dem die Tradition der Schule entgegen, die an der Zehnzahl der Kategorieen festgehalten hat. Dies zeigt u. a. die nette Anekdote bei Lucian (Demonax c. 56), wonach der Aristoteliker Herminos, ein anrüchiger Gesell im Zeitalter des Hadrian, der die zehn Kategorieen des Aristoteles im Munde zu führen pflegte, von Demonax treffend mit den Worten abgefertigt wurde: *Ἑρμῖνε, ἀληθῶς ἄξιος εἶ δέκα κατηγοριῶν*. Die Präsumption spricht doch dafür, dafs die Schule die Lehre ihres Stifters nicht in einer von ihm selbst jener Annahme zufolge schon ziemlich frühzeitig aufgegebenen Gestalt, sondern in derjenigen Form bewahrt hat, die während der späteren und für die Überlieferung und Fortpflanzung entscheidenderen Zeit seiner Lehrthätigkeit festgestellt worden ist.

Aber auch die Sache selbst scheint mir gegen die obige Annahme zu sprechen. Es dürfte mit *κεῖσθαι* und *ἔχειν* im Verhältnis zu *ποιεῖν* und *πάσχειν* ganz ähnlich stehen, wie in der Phoronomie mit dem Begriff der Ruhe im Verhältnis zu dem der Bewegung. Strenggenommen sind Bewegung und Ruhe die Grundbegriffe dieser Wissenschaft. Da aber zufolge des Satzes der Relativität aller Bewegung beide nur relative Begriffe sind, so nennt man in der Regel einfach den Begriff der Bewegung als den Grundbegriff der Phoronomie. Ähnlich bei unsern Begriffen. *Κεῖσθαι* und *ἔχειν* sind, wenn ich recht sehe, weiter nichts, als die zur Ruhe gekommene Bewegung. Die unter sie fallenden Vorstellungen enthalten ausnahmslos die Beziehung auf die Bewegung in sich, sind aber selbst nicht unmittelbar diesem Begriff unterzuordnen. Bonitz meint (l. l. p. 55), es reichten die Beispiele, die Aristoteles für diese beiden Kategorieen giebt, bei weitem nicht aus, um eine Induktion zu machen. Hat man aber einmal den wahren Untergrund erkannt, auf dem zufolge der Natur unserer Erkenntnis die

Kategorieen ruhen, so wird das Auge hinreichend geschärft, um aus den wenigen Beispielen wenn nicht die zweifellos richtige, so doch die wahrscheinliche Bedeutung der Sache herauszulesen. Für *κεῖσθαι* giebt Aristoteles als Beispiele *ἀνακεῖσθαι*, *καθῆσθαι*, *ἑστάναι*; für *ἔχειν* aber *ὑποδεδέσθαι*, *ὡπλίσθαι*. Beides weist doch unzweideutig auf einen durch ein Thun oder Leiden erreichten Zustand oder Erfolg hin, sofern dieser einige Dauer hat. Und zwar drückt das erstere lediglich die erreichte Ruhe als Gegensatz der Bewegung aus, während das letztere noch den Begriff eines erreichten Besitzes in sich schliefst. Oder, wie man es auch formulieren kann: das erstere weist auf einen Zustand erlangter Ruhe ohne Rücksicht darauf, ob sonst eine Veränderung mit dem Gegenstand vor sich gegangen ist, das letztere zugleich auf eine zustande gekommene Veränderung in der Ausstattung oder dem Zubehör eines Wesens oder Dinges hin. Man kann ohne Gefahr, wider den Sinn dieser aristotelischen Kategorieen zu verstofsen, die Reihe der Beispiele für *κεῖσθαι* fortsetzen durch *ἠρεμεῖν* u. a., die für *ἔχειν* durch *κεκτῆσθαι*, *κεκοσμῆσθαι* u. dgl. Das erstere entspricht mehr dem *πάσχειν*, das letztere mehr dem *ποιεῖν*.

Überhaupt aber darf man von den Kategorieen *κεῖσθαι* und *ἔχειν* nicht zu viel Aufhebens machen. Es hindert im Grunde nichts, wenn Aristoteles den abkürzenden Ausdruck *κίνησις* wählt, sie mit darunter zu verstehen, insofern sie eben eine Bewegung zur Vorbedingung haben. Aber will man dies auch nicht, so braucht man doch noch nicht von einem völligen Aufgeben derselben zu reden. Im Princip hat Aristoteles gewifs daran festgehalten, weil es, genau genommen, die Sache selbst so mit sich brachte; praktisch waren sie von geringerer Bedeutung und wurden von *ποιεῖν* und *πάσχειν* mit vertreten, ebenso wie in der reinen Bewegungslehre der Begriff der Bewegung den der Ruhe in der Bezeichnung der Sache verdrängt hat.

Wir haben gesehen, wie genau und treffend das Verhältnis von *ποιεῖν* und *πάσχειν* zu *κίνησις* die Stellung bezeichnet, welche die Kategorieen im Ganzen unserer Erkenntnis einnehmen. Der Bewegung in der Anschauung entspricht im Urteil Thun und Leiden, und erst auf dieser Stufe, nicht auf der Stufe der Anschauung, also nicht als eigentliche Bewegung, werden sie zu Kategorieen. Sie stehen mithin genau in der Mitte zwischen der Anschauung

und dem Metaphysischen in unserer Erkenntnis und zeigen gewissermaſsen ein doppeltes Gesicht: eines, welches auf die Anschauung, das andere, welches auf die metaphysischen Vorstellungen hinweist, ohne daſs sie entweder anschauliche oder metaphysische Vorstellungen wären. Alles das stimmt aufs beste zu der entwickelten Ansicht von dem Ursprung der Kategorieen aus dem Urteil und wird uns geradezu eine Bürgschaft für die Richtigkeit derselben. Die Kategorieen müssen sich einerseits, als aus dem Urteil stammend, der Anschauung entgegenstellen, wenngleich sie auf dieselbe zurückgehen; sie müssen sich aber anderseits ebenso scharf abheben von dem Metaphysischen, dessen wir uns zunächst nur durch die Form des Urteils, nicht wie bei den aristotelischen Kategorieën, durch den Gehalt desselben bewuſst werden. Die Thatsache, daſs Aristoteles sich die Bezeichnung *κίνησις* für die beiden Kategorieen des Thuns und Leidens gestattet, während ihm doch als Kategorie im strengen und eigentlichen Sinn nur die beiden letzteren gelten, zeigt, daſs er eine Art Ahnung von dem Verhältnis seiner Kategorieen zu den Elementen der Anschauung hatte, so fern ihm natürlich auch eine bewuſste Durchführung dieses Gedankens lag. Kritik der Vernunft war nicht die Sache des Aristoteles.

Nicht so schlagend, aber doch im Grunde nach den nämlichen Verhältnissen wiederholt sich diese Beobachtung bei den Kategorieen *ποῦ* und *ποτέ*. In der That drängt sich hier der Parallelismus mit den reinanschaulichen Formen des Raumes und der Zeit so unmittelbar auf, daſs gesetzt, Aristoteles wäre sich nicht der Beziehung der Kategorieen auf das Urteil klar bewuſst gewesen, es nicht zu verwundern gewesen wäre, wenn er *τόπος* und *χρόνος* für völlig gleichwertig mit seinem *ποῦ* und *ποτέ* genommen hätte. Allein das ist nicht der Fall. Man wird leicht bemerken, daſs in den wenigen Fällen — es sind im ganzen nur drei, nämlich Eth. Nic. 1096^a 27, Met. 1050^b 15, 1068^a 8 —, in denen Aristoteles *τόπος* für *ποῦ* braucht, stilistische Gründe die Verwendung von *τόπος* empfehlen mochten, da hier die Form der Aufzählung entweder eine Präposition oder einen *Casus obliquus* nötig machte, was beides für *ποῦ* mit Unbequemlichkeiten verbunden gewesen wäre. Auch ist es nicht einmal geboten, *τόπος* hier im streng technischen Sinn als 'Raum' zu nehmen. Es scheint vielmehr ein-

fach hier an die ursprüngliche Bedeutung 'Ort' gedacht werden zu müssen. *Χρόνος* kommt überhaupt nur ein einziges Mal vor, Eth. Nic. 1096ᵃ 26, in Verbindung mit *τόπος* und also durch den nämlichen Grund entschuldigt. Bei dem so offen liegenden Parallelismus zwischen *ποῦ* und *ποτέ* einerseits, *τόπος* und *χρόνος* anderseits ist es denn um so bezeichnender, dafs Aristoteles aufser den genannten Fällen sich ausnahmslos der Bezeichnungen *ποῦ* und *ποτέ* bedient. In der That würden sich Raum und Zeit, wenn sie als solche unter die Kategorieen aufgenommen wären, wie Bastarde unter ihnen ausnehmen: sie widerstreiten durchaus der Natur derselben, wie wir sie bisher erkannt haben. Denn die Vorstellungen Raum und Zeit als solche können nie als eigentliches Prädikat im Urteil vorkommen. Man kann sie nicht wie ein Merkmal von Gegenständen prädicieren, wie das Merkmal weifs vom Koriskos. In einem Urteil wie diesem: 'jeder Körper nimmt einen Raum ein' prädiciere ich nicht den Raum von einem Gegenstand. Es ist das vielmehr ein zusammengesetztes Urteil, das folgendermafsen aufzulösen ist: jeder Körper hat einen Ort im Raume und ist ausgedehnt. Ich setze also den Körper in den Raum und prädiciere eine Eigenschaft des Raumes, nämlich die Ausdehnung, von ihm. Die Vorstellungen von Raum und Zeit können höchstens als Subjektsvorstellungen im Urteil vorkommen, aber auch da nicht im eigentlichen Sinn, denn sie sind nicht *οὐσία*. Sie gelten zunächst in der menschlichen Erkenntnis gar nicht im Urteil, sondern allem Urteil voraus in der Anschauung. Ich kann zwar sagen: 'der Raum ist unendlich', allein dies Urteil bekommt für unsere Erkenntnis eigentlich erst Bedeutung durch Anwendung auf die den Raum erfüllenden Körper. Es sagt uns, dafs keine Zahl von Körpern je ausreicht, den Raum ganz zu füllen. Im Urteil handelt es sich um die Einordnung der Dinge in den Raum und in die Zeit, nicht um diese Vorstellungen selbst, und genau dies ist der Standpunkt der aristotelischen Kategorieen, wie er durch *ποῦ* und *ποτέ* bezeichnet ist. Zeit und Raum als solche bilden keine Kategorieen, sondern gehören einfach zum *ποσόν*, wie es die Kategorieenschrift und mit ihr die weitaus meisten Kommentatoren darstellen. Es heifst einen an sich klaren Thatbestand verdunkeln, wenn einzelne der letzteren, wie Andronicus, die gegenteilige Ansicht verfechten (Schol. in Arist. ed. Brandis p. 79ᵇ 2 ff.).

Man könnte schliefslich noch sagen, πού und ποτέ deuteten ja selbst **unmittelbar** auf die Anschauung hin und durchbrächen so das Princip der Kategorieen. Das wäre allerdings der Fall mit Urteilen wie diesem: 'hier liegt der Stein'. Allein dies ist ein blofses Wahrnehmungsurteil. Das eigentliche Urteil, für welches nicht ein momentanes Bewufstsein, sondern ein Bewufstsein überhaupt gefordert wird, mufs solche Ortsbestimmungen auf Begriffe oder Namen bringen, wodurch sie dem Standpunkt der Kategorieen entsprechend gemacht werden. So erklärt es sich auf das beste, dafs Aristoteles als Beispiele zur Erläuterung des πού nicht das naheliegende ἐκεῖ oder ἐνταῦθα anführt, sondern ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ; ebenso für ποτέ nicht νῦν, sondern ἐχθές, πέρυσιν, also Vorstellungen, die nicht des Hinweises mit dem Finger bedürfen, sondern auch unabhängig von dem Redenden ihre Geltung haben, indem sie allgemein giltige Orts- und Zeitbestimmungen geben. Das ist natürlich nicht dahin mifszuverstehen, als ob jene unmittelbar hinweisenden Adverbia 'hier', 'dort', 'jetzt' überhaupt keiner Kategorie angehörten. Die Kategorieen umfassen schlechthin alles aufser den rein metaphysischen Begriffen, und jene Ausdrücke gehören selbstverständlich unter πού und ποτέ. Denn sie gehören jedenfalls zum Gehalt des Urteils, nicht zu seiner blofsen Form, und darum fallen sie unter die Kategorieen; und wenn dies, so kann es nicht zweifelhaft sein, unter welche. Auch erscheinen sie, äufserlich genommen, an der Stelle des Prädikats und das genügt für ihre Unterordnung unter die Kategorieen. Dafs sie streng genommen zum Subjekt gehören und zur 'Bezeichnung' desselben dienen, ist erst eine richtige Lehre neuerer Logiker. Aristoteles betrachtete als Prädikat, was äufserlich die Stelle desselben einnehmen kann. Von diesem Standpunkt ist seine Kategorieenlehre entworfen. Das wird sich weiterhin noch mehr aufklären.

6. Ergebnis.

Die alten Ausleger des Aristoteles stritten sich, ob mit den Kategorieen Worte (φωναί), Gedanken (νοήματα) oder wirkliche Dinge (πράγματα) gemeint seien (Schol. in Arist. ed. Brand. p. 28^b 12 ff., 31^b 17 ff.). Für das erstere erklärte sich Alexander, für das zweite Porphyrius, für das dritte Herminus. Jamblichus aber trat zwischen die Streitenden und sprach (l. l. p. 29^a 7 ff.):

'lieben Freunde, ihr streitet mit einander und streitet doch auch wieder nicht; ihr redet wahr und redet doch auch nicht wahr, ihr lüget und lüget doch auch wieder nicht; denn es geht euch ähnlich, wie wenn mehrere den Begriff des Menschen bestimmen wollten und der eine ihn nur als Tier, der andere ihn nur als vernünftig, der dritte nur als sterblich, der vierte nur als der Einsicht und Wissenschaft fähig bezeichnete, keiner aber das Einzelne zum Ganzen zu vereinigen vermöchte, nämlich dafs der Mensch ist 'das vernünftige, sterbliche, der Einsicht und Wissenschaft fähige Tier.' So auch ihr: der eine redet nur von Worten, der andere nur von Sachen, der dritte von Gedanken, während man doch alles zusammen nehmen und sagen sollte, dafs es sich sowohl um Worte, wie auch um Gedanken und Sachen handele. Denn diejenigen, die nur von Worten reden, müssen sich folgende Frage gefallen lassen: von was für Worten sollen sie (die Kategorieen) denn gelten? von solchen, die nichts bedeuten? Nein! Offenbar von solchen, die Sachen bedeuten. Also nicht von Worten allein, sondern auch von Sachen. Diejenigen aber, welche nur von Sachen reden, müssen auch ihrerseits sich fragen lassen: wie lehrt der Philosoph die Sachen? Etwa durch Hinweisen mit dem Finger? Gewifs nicht. Denn das ist das Individuelle und Unphilosophische. Denn der Philosoph liebt das Allgemeine; dieses aber kann man nicht mit dem Finger, sondern nur durch den Verstand lehren. Es sind also notwendig Gedanken, die er lehrt. Diejenigen aber, welche meinen, das Absehen der Kategorieen sei nur auf die Gedanken gerichtet, müssen sich fragen lassen: auf was für Gedanken? auf inhaltlose und solche, denen keine wirklichen Dinge entsprechen oder auf solche, denen Dinge entsprechen? Sicherlich nicht auf die ersteren, denn sonst wäre die Philosophie nicht mehr Erkenntnis des Seienden, sondern des Nicht-Seienden. Also auf die letzteren. Über Sachen aber kann man nicht reden ohne die Worte. Also nicht um Worte oder Sachen oder Gedanken für sich allein handelt es sich bei den Kategorieen, sondern um Worte und Sachen und die beide vermittelnden Gedanken.'

Man fühlt sich versucht, dem Jamblichus in seiner eigenen Tonart zu entgegnen: 'deine Entscheidung ist richtig und auch nicht richtig. Richtig, insofern mittelbar allerdings neben den Gedanken (Begriffen) auch Worte und Sachen mit den Kategorieen

gemeint sind; unrichtig, insofern sie unmittelbar weder auf Sachen noch auf Worte gehen.' Auf das erstere nicht; denn unsere Untersuchung hat ergeben, dafs die Kategorieen sich auf die gedachte Erkenntnis beziehen, dafs sie die Vorstellungen vom Standpunkt des Urteils (Prädikats) in ihre natürlichen Gruppen gliedern. Aber auch gegen das letztere hat unsere Untersuchung im Grunde schon zur Genüge entschieden. Allein das Bestechende der Ansicht Trendelenburgs, wonach der Unterschied der Redeteile für Aristoteles bei Aufstellung seiner Kategorieen den leitenden, wenn auch nicht ausschliefslich bestimmenden Gesichtspunkt abgegeben hat, fordert zu kurzem Verweilen auf, wenngleich schon Bonitz und andere diese Ansicht mit guten Gründen bekämpft haben.

Man wird von vornherein geneigt sein, einen gewissen Parallelismus zwischen der grammatischen Gliederung der Worte und ihrem logischen Werte anzunehmen. Er scheint sich aus der allgemeinen Natur der Sprache zu ergeben. Denn die Sprache ist doch nur der, wenn auch von Willkür und Zufälligkeiten aller Art abhängige Abdruck unseres Denkens. In jeder entwickelteren Sprache werden also die grammatischen Unterschiede der Worte in einer gewissen Fühlung stehen mit den festen, durch die Natur unseres Geistes bestimmten Unterschieden der Begriffe. Man könnte sich den Fall denken, dafs Grammatik und Logik ganz Hand in Hand gingen. Allein die Sprache ist ein Werk menschlicher Willkür. Und darum wird jene Übereinstimmung immer nur bis zu einem gewissen Grade anzutreffen sein. Es ist mit den Sprachen ähnlich, wie mit den Trachten. Verhüllen diese den natürlichen Bau des Körpers bei dem einen Volke mehr, bei dem andern weniger, bei dem einen auf diese, bei dem andern auf jene Weise, bei allen aber doch etwas, so verhüllen die Sprachen bei den verschiedenen Völkern verschieden nach Art und Grad den ursprünglichen logischen Wert der Begriffe. Es leuchtet ein, dafs eine Gruppierung der Redeteile einer gegebenen Sprache einen eigentlich philosophischen Wert nicht beanspruchen darf. Denn die Philosophie sucht dasjenige auf, was in jedem menschlichen Geiste sich auf die gleiche Weise finden mufs. Eine blofse Gruppierung dagegen des sprachlich Gegebenen ist immer mit abhängig von den besonderen Zufälligkeiten, die von jeder Sprache unzertrennlich sind. Die wahrhaft philosophische Aufgabe besteht hier gerade darin, einen Leitfaden zu

schaffen, der uns über die Zufälligkeiten der Sprache hinweghilft und uns durch die Schale des Wortes zu dem logischen Kern durchdringen läfst.

Und genau dies ist es, was die Kategorieenlehre leistet und den Erklärungen ihres Urhebers zufolge (Soph. el. 178ª 5) leisten sollte, wenn auch ihre Bedeutung damit nicht erschöpft ist. Hätte sich Aristoteles durch grammatische Rücksichten leiten lassen, so hätte er z. B. die Begriffe 'grofs' und 'klein' dem *ποιόν* zurechnen müssen, während sie thatsächlich dem *πρός τι* zugehören (Kat. 6ᵇ 15). Die *ἀρετή* würde, der blofsen Form nach, wie alle Substantiva, der ersten Kategorie zuzuweisen sein. Thatsächlich gehört sie nach Aristoteles zum *πρός τι* (Top. 124ᵇ 21) u. s. w. Kurz, die Kategorieen sind der Ariadnefaden, an dem wir uns durch das Labyrinth der Sprache sicher zu dem logischen Werte der Worte durchfinden können. Was also die Auffindung der Kategorieen anlangt, so kann man sagen, die Sprache ist mindestens in eben dem Mafse hemmend wie fördernd zur Entdeckung derselben gewesen. Gerade um sich gegen ihre Launen zu sichern, d. h. zum guten Teile im Kampfe gegen sie, ist die Kategorieenlehre entstanden.[1])

1) Von ähnlichen Voraussetzungen ausgehend wie Trendelenburg, aber das Ziel der Kategorieen doch etwas anders und im Ganzen richtiger bestimmend als dieser gab mein Vater in seiner Metaphysik (Lpz. 1857) p. 169 folgende Deutung der aristotelischen Kategorieen, nachdem er sie im Wesentlichen nach der Kategorieenschrift aufgezählt und besprochen: 'sie sind keine metaphysischen Grundbegriffe, sondern Begriffe von dem Verhältnis derselben zur Sprache. Die Kategorieentafel des Aristoteles enthält eine philosophische Charakteristik der syntaktischen Formen der Grammatik und der Redeteile. Sie ist ein Versuch der von Platon geforderten *ἐπιστήμη τοῦ διαλέγεσθαι* wissenschaftliche Gestalt zu geben, aber freilich noch ohne Sonderung des Grammatischen, Logischen und Metaphysischen. Aristoteles berücksichtigt nämlich bei seinen Kategorieen, die sich auf eine Vergleichung der Wörter gründen, nicht blofs die logische und grammatische Form, sondern auch die Bedeutung und den Inhalt der Wörter. Da wir die philosophische Erkenntnis nur mit Hilfe der Sprache denkend ausbilden können, so verlangt die Dialektik die Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Redeteile zu den verschiedenen Bestandteilen, sowie zu den logischen und metaphysischen Grundformen der Erkenntnis. Dies sollen dem Aristoteles seine Kategorieen leisten. Sie sollen den verschiedenen Redeteilen der Sprache die Rolle bestimmen, die ein jeder derselben in der gedachten

So wenig also diese Zurückführung der Kategorieen auf die Unterschiede der Redeteile einer strengeren Prüfung standhalten kann, so richtig hat Trendelenburg anderseits doch erkannt, dafs der Ursprung der Kategorieen nicht in der anschaulichen, sondern in der gedachten Erkenntnis liege. Denn auf die letztere weist seine Ansicht hin, dafs der Ursprung derselben im Satze zu suchen sei, als dessen abgelöste Bestimmungsstücke (*κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*) sie anzusehen seien. Wir haben nur nötig für 'Satz' zu sagen 'Urteil', um der Sache die richtige Wendung zu geben und damit zugleich den Gegensatz unserer Ansicht zu der Trendelenburgschen auf den kürzesten Ausdruck zu bringen. Denn nicht grammatischen, sondern logischen Ursprungs, nicht von grammatischer, sondern von logischer Bedeutung sind die Kategorieen, und darum mufs man, um sie zu verstehen, den Satz von seiner logischen Seite, d. h. als Urteil fassen.

Welche Kennzeichen aber dem Aristoteles zu Gebote standen, um die logischen Unterschiede der Begriffe gemäfs ihrer Verwendung im Urteil festzustellen, das wird sich erst weiterhin herausstellen. Bis jetzt können wir mit einiger Sicherheit wenigstens die Stelle angeben, welche sie im Ganzen unserer Erkenntnis einnehmen. Sie stehen auf der Stufe nicht der anschaulichen, sondern der gedachten Erkenntnis, aber nicht nach der metaphysischen, sondern der logischen Seite hin. Sie charakterisieren nicht unmittelbar die Dinge und ihre anschaulichen Bestimmungen (m. a. W. die anschauliche Erkenntnis) durch Begriffe, sondern Begriffe durch Begriffe und zwar nach ihrer logischen Bedeutung für das Urteil. Wäre das erstere der Fall, d. h. hätte Aristoteles seine Kategorieen unmittelbar von der Anschauung entlehnt, um diese dadurch auf Begriffe zu bringen, so würde seine Einteilung sich vermutlich mehr der Lockeschen Tabelle der sog. einfachen Vorstellungen genähert haben: Figur, Gröfse, Zahl, Beweglichkeit, Sinnesquali-

---

Erkenntnis spielt. Sie sind ihm der dialektische Apparat, mit dessen Hilfe er die Natur und das Wesen einer jeden philosophischen Vorstellung aufzuklären versucht, aber nicht das System der metaphysischen Grundbegriffe selbst.' So richtig hier im letzten Satz das Wesen und der Zweck der Kategorieen bezeichnet ist, so unhaltbar ist doch die Ansicht über ihren Ursprung aus grammatischen und sprachlichen Verhältnissen und ihre vorwiegende Beziehung auf diese.

täten u. s. w. Sie stehen also in der Mitte einmal zwischen dem anschaulichen und dem metaphysischen Teil unserer Erkenntnis, sodann auch zwischen den Dingen selbst und den sprachlichen Bezeichnungen durch die Worte. Sie sind die Gesichtspunkte, die uns in den Stand setzen, die logischen Unterschiede des im Urteil Ausgesagten (der Materie des Urteils) festzustellen. Es bestimmen sich aber, wie wir über Aristoteles hinaus sagen dürfen, diese logischen Unterschiede im letzten Grunde nach den verschiedenartigen Bestandteilen der anschaulichen Erkenntnis, auf welche sie mittelbar zurückgehen. Dazu kommen dann noch die Verhältnisbegriffe als πρός τι hinzu. Schon der genaue Parallelismus, wie er oben dargelegt worden ist, verbürgt uns ihre Vollständigkeit und Richtigkeit, die dem Aristoteles, wenn auch aus anderen Gründen, zum unerschütterlichen Glaubenssatze geworden war. Daraus folgt unmittelbar die Unmöglichkeit, sie zu vermindern oder zu vermehren.

Nichts verkehrter daher als die Ansicht Prantls, nach welcher die Anzahl der Kategorieen nach Belieben höher oder niedriger gegriffen werden könne. Diese Behauptung würde dem Aristoteles vermutlich ebenso wunderlich vorgekommen sein wie etwa dem Mathematiker die Ansicht, dafs es gelegentlich auch einmal weniger oder mehr als fünf reguläre Körper geben könne. Wenn Aristoteles die Kategorieen sehr oft in abgekürzter Form aufzählt, ποιεῖν und πάσχειν als κίνησις oder eine ganze Anzahl als πάθη zusammenfafst, so ist damit die feststehende Zahl derselben ebensowenig angetastet, wie wenn der Mathematiker, statt die fünf regulären Körper alle einzeln aufzuzählen, sagte: die regulären Dreiecksflächner, Vierecksflächner und Fünfecksflächner. Die Kategorieen lassen sich nicht beliebig vermehren oder vermindern wie ein Haufen Sandkörner. Wer das meint, der macht zu einem an keine Regeln gebundenen *lusus ingenii,* was eine nach festen und notwendigen Gesetzen abgemessene Aufgabe des Denkens war.

Diese Aufgabe bestand darin, mit Ausnahme der metaphysischen Einheits- und Verknüpfungsformen den gesamten Gehalt unserer Erkenntnis, d. h. alles, was als Materie des Urteils auftreten kann, nach seinen logischen Unterschieden in Geschlechter einzuteilen. Aristoteles ist des Glaubens, dafs er diese Aufgabe gelöst habe. Seine Kategorieen sind demnach die obersten, um-

fassendsten Gesichtspunkte zur Bestimmung der Natur eines jeden Begriffes und der danach für ihn einzuhaltenden wissenschaftlichen Behandlung. Sie geben eine erste, vorbereitende Beurteilung des der wissenschaftlichen Betrachtung sich darbietenden Stoffes, leisten aber schlechthin nichts zur Erklärung des inneren Zusammenhangs der Dinge. Sie sollen uns sagen, zu welchem Gebiete der Erkenntnis irgend ein Begriff oder Problem gehört, um danach die allgemeinsten Regeln zu bestimmen, nach welchen sie zu behandeln sind. Sie führen nicht auf oberste Naturgesetze, wie die kantischen Kategorieen. Sie lehren uns überhaupt nicht die Natur selbst kennen, noch weniger die in ihr wirkenden Kräfte, sondern sie geben uns nur eine erste Anweisung zu einem geordneten Denken über sie. Kurz, sie sind logischer, nicht metaphysischer Bedeutung. Damit steht in vollstem Einklang die Stellung der Kategorieenschrift an der Spitze des Organon: die Kategorieen sollen uns die Grundlage für das Verständnis von Begriff und Urteil geben, mit der die ganze Logik zu operieren hat. Sie dienen nicht der Erklärung der Dinge unmittelbar selbst, sondern der Aufhellung innerer Verhältnisse der gedachten Erkenntnis; denn sie sagen uns zunächst nur, zu welcher Klasse von Begriffen eine jede Vorstellung zu zählen ist.

Allein das ist nicht das letzte Wort. Als die Arten der möglichen Prädikate im Urteil haben sie auch ihre natürliche Beziehung auf die Wirklichkeit. Denn das Urteil als gedachte Erkenntnis ist ja nichts weiter als die Beziehung von Begriffen vermittelst der Kopula auf die Wirklichkeit (das Subjekt). In der Anschauung giebt es keine Trennung des Einzeldinges von seinen Bestimmungen und Eigenschaften. Nur vor dem denkenden Verstande findet eine solche statt. Welches diese, durch das Denken abgesonderten, möglichen Bestimmungsarten sind, sagen uns die Kategorieen. Wert für unsere Erkenntnis haben sie offenbar nur dadurch, dafs sie im Urteil auf diese Wirklichkeit, d. h. auf die *πρῶται οὐσίαι* (als Subjekte) zurückbezogen werden, wie denn alle gedachte Erkenntnis nur ein höheres Bewufstsein der Wirklichkeit (der anschaulichen Erkenntnis) ist. Daher die Lehre des Aristoteles, dafs nur *οὐσία* das wahre Subjekt des kategorischen Urteils sei. Will man also den Kategorieen durchaus eine 'reale' Bedeutung beimessen, so ist dieselbe in nichts anderem als in dieser Rück-

beziehung durch das Urteil auf die Wirklichkeit zu suchen. Die Arten des Aussagens im Urteil vermittelst des ἔστι entsprechen aber darum nicht etwa durchweg den 'realen' Bestimmungen eines Gegenstandes. Denn das πρός τι giebt keine reale Bestimmung.

Aristoteles würde mit sich selbst in Widerspruch geraten, wenn er irgend etwas von der Unterordnung unter seine Kategorieen ausschliefsen wollte. Denn er versichert uns an manchen Stellen ausdrücklich, dafs es schlechtweg alles sei, was durch die Kategorieen eingeteilt und von ihnen umfafst werde. Cf. Met. 1070ᵃ 36. 1071ᵃ 1. 1032ᵃ 14. Kat. 1ᵇ 25. An. post. 83ᵇ 13. Top. 103ᵇ 23 f. u. a. Ja selbst die metaphysischen Grundbegriffe, die wir oben so bestimmt von den Kategorieen ausschlossen, können, sobald sie auf die konkrete Welt angewendet werden, nicht anders als nach den Kategorieen beurteilt werden. Denn jede bestimmte Ursache, jede bestimmte Vielheit, jede bestimmte Möglichkeit u. s. w. mufs entweder οὐσία oder ποιόν oder ποσόν u. s. w. sein. Nur *in abstracto* gehören jene Begriffe nicht zu den Kategorieen. Dieses Verhältnis der metaphysischen Grundbegriffe zu den Kategorieen soll der folgende Abschnitt näher beleuchten.

7. Das Verhältnis der metaphysischen Grundbegriffe zu den Kategorieen.

Haben wir mit unseren bisherigen Erörterungen den wahren Sinn der aristotelischen Kategorieen getroffen, so mufs sich nunmehr auch ihr Verhältnis zu den metaphysischen Grundbegriffen vollständig aufhellen lassen. Wenn Kant der Ansicht war, den aristotelischen Kategorieen liege eine der seinigen verwandte Absicht zu Grunde, so sieht man leicht, was diesen Irrtum bei ihm hervorrief. Ein Teil der aristotelischen Kategorieen stimmt dem Wortlaut nach annähernd mit den kantischen überein. Es sind das οὐσία, ποιόν, ποσόν. Und wenn auch die eine Thatsache, dafs der Begriff der Ursache und des Zweckes, ferner die unvermeidlichen Lückenbüfser der aristotelischen Metaphysik, δύναμις und ἐνέργεια, in den Kategorieen fehlen, von vornherein eigentlich den Gedanken an eine Tafel der metaphysischen Stammbegriffe ausschliefsen mufste, so war doch anderseits die Unsicherheit über Ursprung und Bedeutung der aristotelischen Kategorieen geeignet, einer Mifsdeutung derselben nach dieser Seite hin Vorschub zu

leisten. Spielen doch selbst in manche neuere Darstellungen noch allerhand metaphysische Deutungen und Beziehungen mit herein.

Es liegt uns also ob, zweierlei darzuthun: erstens, dafs diejenigen aristotelischen Kategorieen mit den kantischen nichts gemein haben, bei denen der Wortlaut für eine gleiche Absicht sprechen könnte; zweitens, dafs auch des Aristoteles metaphysische Grundbegriffe von seinen Kategorieen wohl zu scheiden sind.

Was das erstere anlangt, so kommt zunächst die *οὐσία* in Betracht. Wir sehen ganz davon ab, dafs für die Kategorieen streng genommen nicht die *πρῶται οὐσίαι*, sondern das *τί ἐστι*, also die *δεύτεραι οὐσίαι* in Frage kommen. Aber es ist bekannt, dafs auch die *πρώτη οὐσία* keineswegs dem neueren Substanzbegriff entspricht. Wenn wir unter Substanz das andauernde, schlechthin unvergängliche Substrat verstehen, das allem Wechsel der Erscheinungen zu Grunde liegt, so ist dem Aristoteles die *οὐσία*, sind ihm die *πρῶται οὐσίαι* eigentlich nichts als bestimmt gestaltete Einzelwesen, die als solche dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind: eine Abstraktion, die ganz der Anschauung entnommen ist. Die Masse, die für unsere Vorstellung eben die Substanz der Sinnenwelt bildet, hat bei Aristoteles keine eigentliche *οὐσία*, sie ist nur *δυνάμει ὄν*, m. a. W. eine Art *μὴ ὄν*.

Nicht anders stellt sich die Sache bei den Kategorieen des *ποιόν* und *ποσόν*. Die erstere hat nichts zu schaffen mit der kantischen Qualität, die ja neben der Realität auch die Negation und Limitation noch unter sich befafst. Aber auch der Begriff der Realität ist keineswegs das aristotelische *ποιόν*. Die kantische Realität hat ihren letzten Grund nicht, wie das aristotelische *ποιόν*, in der sinnlichen Wahrnehmung[1]), sondern in der reinen Vernunft.

1) Das *ποιόν* des Aristoteles stammt, wie alle seine Kategorieen, unmittelbar aus dem Urteil und umfafst alle Beschaffenheiten überhaupt. Da aber die Kategorieen, abgesehen von dem *πρός τι*, der denkenden Auffassung des Gehaltes (der Materie) des Urteils dienen, aller Gehalt aber im letzten Grunde auf die sinnliche Anschauung zurückgeht, so liegen auch dem aristotelischen *ποιόν* schliefslich die Sinnesqualitäten zu Grunde. Nicht als ob Aristoteles sich dessen klar bewufst gewesen wäre. Allein unwillkürlich stellt sich auch bei ihm dieser Gedanke ein. Ich erinnere zunächst an die Stelle Met. 1071ᵃ 25 f., wo nach der mir richtig scheinenden Deutung Schuppes l. l. p. 6 die *χρώματα* und *ψόφοι* geradezu an Stelle des allgemeinen *ποιόν* eingeführt

Sie entspringt nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung, sondern macht die sinnliche Empfindung und ihre Verknüpfung mit der reinanschaulichen Form erst möglich. Sie ist der Begriff davon, dafs etwas Sachliches durch die Empfindung gegeben wird, das ich als Inhalt in die an sich leere, reinanschauliche Form eintrage, oder, logisch gefafst, dafs ich etwas als Bejahung im Urteil mit dem Subjekt verbinde. Diese Bejahung im Urteil als logisches Korrelat der kantischen Realität ist im Grunde nichts anderes, als das ὄν der aristotelischen Kategorieen selbst. Denn dies ὄν ist ja, wie sich uns ergeben, eigentlich nur die Kopula, also die Heranbringung und Verbindung (Bejahung) des Prädikates mit dem Subjekt. Erst durch das Prädikat erhält nach Aristoteles die Kopula Inhalt und Bedeutung. Das Gegenteil μὴ ὄν gab uns die Bestätigung. Denn das μη ὄν der Kategorieen hat sich uns oben (p. 128) als blofse Negation im Urteil erwiesen. Daher sein völliger Parallelismus mit dem ὄν.

Ebenso ist des Aristoteles ποσόν nicht Quantität, sondern Quantum, nicht die Bestimmung von Gegenständen durch die blofse Denkform der Einheit, Vielheit und Allheit, sondern die Vorstel-

---

werden. Denn mit dem ταὐτῷ γένει kann kaum auf etwas anderes gezielt sein als auf die Kategorieen. Vor allem aber ist zu verweisen auf die Erörterungen über die ἀλλοίωσις Phys. VII, 3, womit zu vergleichen ist de anim. II, 5. Die ἀλλοίωσις beruht immer auf Bewegung; die Bewegung ist demnach eine Bedingung aller Sinnesqualitäten. Die geistigen Beschaffenheiten, wie die Tugenden, sind also keine ἀλλοιώσεις, denn die Seele hat keine Bewegung im eigentlichen Sinn. Sie sind eigentlich nur in abgeleitetem Sinne Qualitäten. Das gemeinsame Merkmal aber aller Qualitäten, der ursprünglichen, wie der abgeleiteten, dürfte darin zu finden sein, dafs sie die für sich (abgelöst) gedachten, immer durch Gegensätze bestimmten Beschaffenheiten sind, die an irgend einer ὕλη hervortreten, ὕλη hier im weitesten Sinne gefafst als die Unterlage, das δεκτικόν von Gegensätzen. Auf diese Weise wird der Körper ebenso zum δεκτικόν von Gegensätzen wie die Seele und weiter wiederum Zustände beider in mannigfacher Beziehung. Damit läfst sich auch die Angabe der Metaphysik (1020^a 33) vereinigen, dafs die διαφορά ein ποιόν sei. Sie ist es insofern, als auch das γένος als δεκτικόν oder ὕλη für Gegensätze aufgefafst werden kann, wie z. B. für die Gattung ζῷον die διαφοραί ὑπόπουν und ἄπουν solche gegensätzliche Beschaffenheiten sind. Unter diesen gemeinsamen Gesichtspunkt dürften sich alle Weisen des ποιόν, wie sie von Trendelenburg l. l. p. 89 ff. zusammengestellt sind, unterordnen lassen.

lung einer bestimmten Gröfse, die entweder selbst als Mafs dienen oder durch eine andere als Mafseinheit gegebene Gröfse gemessen werden kann. Nicht Vielheit und Allheit sind dem Aristoteles die Begriffe, welche unter das ποσόν fallen, sondern δίπηχυ, τρίπηχυ u. s. w., also bestimmte, in Zahlen auszudrückende, reinanschauliche Mafsverhältnisse.

Es findet sich also durchweg unsere Ansicht bestätigt, dafs die Kategorieen des Aristoteles auf den aus der Anschauung stammenden Gehalt des Urteils gehen, nicht auf seine Form.

Aber auch des Aristoteles eigene metaphysische Begriffswelt darf nicht mit den Kategorieen zusammengeworfen werden. Zwar ist seine erste Kategorie dem Wortlaut nach auch der Grundbegriff seiner Metaphysik, allein, wie wir gesehen, will jene doch anders beurteilt werden als diese. Von der letzteren gilt, dafs sie nur als Subjekt, nicht als Prädikat des kategorischen Urteils gedacht werden kann, für die erstere dagegen hat unsere Untersuchung gerade ergeben, dafs sie als τί ἐστι, vorzugsweise Prädikatsstelle vertritt. Die οὐσία der Metaphysik ist πρώτη οὐσία.

Die übrigen metaphysischen Grundbegriffe des Aristoteles sind einer Verwechslung mit den Kategorieen so unmittelbar nicht ausgesetzt. Aber wie hat man sich das Verhältnis der ersteren zu den letzteren zu denken? Dafs sie irgendwie auch unter der Herrschaft der Kategorieen stehen, geht aus dem zu Ende des vorigen Abschnitts festgestellten Satz hervor, dafs den Kategorieen sich alles unterordnen lasse, in gewissem Sinne auch die metaphysischen Grundbegriffe. Denn gehören sie auch *in abstracto* für sich nicht zu den Kategorieen, so können sie doch, angewendet auf den Erfahrungsstoff, nicht anders als nach Mafsgabe der Kategorieen gedacht werden. Als die Einheits- und Verknüpfungsformen für allen denkbaren Gehalt unserer Erkenntnis müssen sie sich auch auf alle Arten dieses Gehaltes anwenden lassen; durch diese Anwendung gewinnen sie überhaupt erst für uns Bedeutung. *In concreto* müssen sie sich daher immer den Kategorieen anschmiegen: es ist von vornherein zu erwarten, dafs sie sich durch alle Kategorieen gewissermafsen durchdeklinieren lassen, wie das ὄν selbst. Von der οὐσία gilt dies insofern, als sie allen Kategorieen als ihr gemeinsamer Träger zu Grunde liegt. Vom τόδε τι, dem Gegenstand der sinnlichen Anschauung, ist das unmittelbar klar; aber auch das

übersinnliche Wesen, die Gottheit, ist davon nicht ausgenommen. Sie wird zwar positiv zunächst nur durch die erste Kategorie bestimmt; in gewisser Weise aber auch durch das *πρός τι* und durch das *ποιόν*. Durch das letztere insofern, als das Denken als innerer Akt ohne eigentliche Bewegung zwar kein *ποιεῖν*, wohl aber eine innere Qualität darstellt. Was wir im Übrigen über sie urteilen, kann natürlich auch nicht anders als nach den Kategorieen, die allen Gehalt unserer Erkenntnis umfassen, gedacht werden. Nur werden die Kategorieen hier nicht positiv, sondern negativ angewandt. Nur durch das Weder — noch anschaulicher Gegensätze können wir das Absolute bestimmen.

Das metaphysische Handwerkszeug des Aristoteles setzt sich aber abgesehen von *ὄν* und *οὐσία*, auf die wir nach dem Vorigen nicht wieder einzugehen brauchen, hauptsächlich aus folgenden Begriffen zusammen: *ἕν* und *πλῆθος* (*πολλά*), *δύναμις* und *ἐνέργεια*, die *αἰτίαι* und *ἀρχαί*, unter ihnen besonders *ὕλη*, *εἶδος*, *στέρησις*.

Was das *ἕν* anlangt, so bildet es den durchgehenden Begleiter des *ὄν* und folglich auch aller Kategorieen. Das wird so oft in der Metaphysik versichert (vgl. besonders Met. 1053^b 25 ff.), daſs wir uns die Anführung weiterer Stellen ersparen können. Was aber dem *ἕν* recht ist, das ist dem *πλῆθος* (*πολλά*) billig, das sich demgemäſs auch in allen Kategorieen finden muſs und findet. Cf. Met. 1004^a 10 ff. Ich kann von einem und von vielen Menschen reden, ich kann das *ποιεῖν* als eine Einheit betrachten und als Vielheit, zusammengesetzt aus den einzelnen Momenten der Handlung u. s. w.

Daran schlieſsen sich am bequemsten *δύναμις* und *ἐνέργεια* an. Daſs sie beide durch alle Kategorieen hindurchgehen, dafür legt Aristoteles Zeugnis ab, wenn er im 7. Kapitel des 4. Buches der Metaphysik sagt[1]): 'ferner bezeichnet das Sein und das Seiende

---

1) Met. 1017^b 1 ff.: *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει* [*ῥητόν*], *τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων* (d. i. der Kategorieen, vgl. oben p. 118 Anm. 1). *ὁρῶν τε γάρ φαμεν εἶναι καὶ τὸ δυνάμει* [*ῥητῶς*] *ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ· καὶ τὸ ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ χρώμενον. καὶ τὸ ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν. καὶ γὰρ Ἑρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι, καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς καὶ σῖτον*

teils ein Sein dem Vermögen, teils ein Sein der Wirklichkeit nach in jeder der genannten Beziehungen (d. i. auch der Kategorieen). Denn sehend nennen wir sowohl das dem Vermögen nach als das der Wirklichkeit nach Sehende; ebenso schreiben wir das Wissen sowohl demjenigen zu, das vermögend ist, sich der Wissenschaft zu bedienen, als demjenigen, das sich ihrer wirklich bedient. Ähnlich nennen wir ruhend sowohl dasjenige, das sich eben in Ruhe befindet, wie dasjenige, das vermögend ist zu ruhen. Gleicherweise verhält es sich mit den Substanzen. Denn wir sagen, Hermes sei in dem Steine und die Hälfte der Linie sei in der noch ungeteilten ganzen; und Weizen nennen wir auch den noch nicht ausgewachsenen'. Kurz, in allen Kategorieen finden wir das Begriffspaar *δύναμις* und *ἐνέργεια* wieder als Begleiter des *ὄν* selbst.

Hierher gehört auch der Nachweis, dafs *γίγνεσθαι* und *φθείρεσθαι* dem *εἶναι* der Kopula parallel laufen, wie er Top. 137ª 21—ᵇ2, cf. Met. 1032ª 14, geführt wird. Dem *γίγνεσθαι* liegt immer ein *δυνάμει εἶναι* zu Grunde und ähnlich dem *φθείρεσθαι* ein *ἐνεργείᾳ ὄν*, das zum Gegenteil wird. Daher der Parallelismus.

So steht es metaphysisch genommen mit *δύναμις* und *ἐνέργεια*. Von Seiten der Logik aber bietet sich die beste Bestätigung. Hier zeigt sich der Unterschied des Wirklichen und Möglichen am assertorischen und problematischen Urteil. Das letztere unterscheidet sich von dem ersteren nicht durch die Materie, sondern durch die Form, indem entweder die Kopula eine Modifikation erleidet oder der Satz nicht als Behauptung, sondern als Frage gegeben wird. Assertorisch sage ich: „die Witterung ist der Feldfrucht günstig", problematisch: 'die Witterung kann wohl der Feldfrucht günstig sein' oder 'es ist möglich, dafs die Witterung der Feldfrucht günstig ist', wie ich dem entsprechend auch assertorisch sagen könnte: „es ist wirklich, dafs die Witterung der Feldfrucht günstig ist". Aristoteles selbst hat, darin ein Vorläufer Kants, welcher für jeden, der ihn verstehen will, unwiderleglich feststellte, dafs mit den Begriffen des Möglichen, Notwendigen u. s. w. kein neues Prädikat gewonnen wird, diese Verhältnisse vollständig auf-

---

τὸν μήπω ἁδρόν. Über die Textesschäden dieser Stelle verweise ich auf meine Bemerkungen zur Metaphysik.

geklärt im 12. Kap. der Herm. p. 21ᵃ 34 ff., natürlich vom rein logischen Gesichtspunkt aus. Er lehrt da sehr richtig, dafs bei Einführung der Begriffe möglich, zufällig, notwendig der Gegensatz von Bejahung und Verneinung sich stets auf die Verbindung der Kopula mit einem dieser Begriffe beziehe, nie auf die Kopula allein, zum deutlichen Beweis, dafs diese Begriffe nur als Modifikation des Seinsbegriffs selbst aufzufassen sind (vgl. auch Trendelenburg l. l. p. 163). Aristoteles drückt dies so aus, dafs er sagt, das Sein bilde bei Einführung dieser Begriffe gewissermafsen selbst das Substrat. Mache ich, um das aristotelische Beispiel zu brauchen, den Satz 'der Mensch ist weifs' zum problematischen Urteil, so kann ich dies in folgender Form geben: 'das Weifs-sein des Menschen ist möglich', woraus erhellt, in welchem Sinne Aristoteles sagt, das Sein würde selbst gewissermafsen Subjekt (*ὡς ὑποκείμενον*), zu dem ich 'möglich' dann wie ein Prädikat hinzusetze, ohne dafs doch weder das eine wirkliches Subjekt, noch das andere wirkliches Prädikat wird.[1])

---

1) Ich darf also, wenn ich das problematische Urteil verneine, die Verneinung, um bei dem obigen Beispiel zu bleiben, nicht setzen zu dem 'Weifs-sein', sondern zu dem 'Möglich-sein'. Ich darf als Verneinung von es ist möglich, dafs der Mensch weifs ist' nicht sagen 'es ist möglich, dafs der Mensch nicht weifs ist', sondern 'es ist nicht möglich, dafs der Mensch weifs ist'. Ganz so steht es, wenn ich das Dasein selbst aussage, wie in dem andern Beispiel des Aristoteles geschieht, welches lautet: 'der Mensch ist'. Denn das ist nur grammatische Zusammenziehung des logischen (denn real genommen ist es keines s. Text) Prädikates mit der Kopula und sagt so viel als 'der Mensch ist daseiend' oder 'er hat Dasein'. Führe ich hier den Begriff der Möglichkeit ein, so stellt sich die Sache genau so wie in dem vorigen Beispiel. Ich habe auf diese an sich so klare Sache einige Worte verwendet, weil Waitz in seinem Kommentar zu dieser Stelle (Arist. Organ. I, p. 359) in einer mir unbegreiflichen Weise den Aristoteles eines Irrtums und der Zweideutigkeit zeiht. Er meint nämlich, der Ausdruck *δυνατὸν εἶναι* könne bedeuten 1) *τὸ εἶναι δυνάμενον* '*quod fieri potest*', wonach es nichts anderes bedeuten würde als *δυνατόν* ohne *εἶναι* und 2) *τὸ δύνασθαι εἶναι* '*fieri posse*'. Aristoteles aber habe es unbestimmt gelassen, welche Bedeutung gemeint sei. Dabei hat Waitz gar nicht beachtet, dafs, wenn wirklich die erstere Bedeutung statt haben könnte oder sollte, Aristoteles überall, wo die ganze Wendung im Genetiv steht — und es sind das nicht weniger als 7 Stellen: 21ᵃ 35, ᵇ10, 18, 23, 32, 34, 22ᵃ 7 — nicht hätte sagen dürfen *τοῦ δυνατὸν εἶναι*, sondern *τοῦ*

Logisch also drückt sich das *δυνατόν* im Urteil durch bloſse Modifikation der Kopula ab, begleitet mithin wie diese alle Kategorieen. Über den Begriff des Daseins, der Wirklichkeit (im Sinne der kantischen Modalitätskategorie) in seinem Verhältnis zu den Kategorieen ist schon im zweiten Abschnitt p. 129 f. gehandelt worden.

Was nun weiter die *ἀρχαί* betrifft, so zeigen schon die ersten Kapitel des dritten Buches der Metaphysik, namentlich 1003^b 18 ff. dieselben als unmittelbar mit dem Begriff des *ὄν* zusammengehend. Doch lohnt es sich, die Begriffe kurz im Einzelnen zu verfolgen. Zunächst ist klar, daſs *ἀρχὴ ὡς ὕλη* im eigentlichen Sinne nur im Subjekt, also in der *οὐσία* ihren Sitz haben kann. Indes in abgeleitetem Sinn hat auch jede andere Kategorie ihre eigene *ὕλη*, und wenn dies, auch ihr eigenes *εἶδος*. In einer bemerkenswerten Stelle nämlich der Metaphysik 1089^b 24 ff. setzt Aristoteles im Streit gegen Platos wesenhafte Zahlen auseinander, daſs es vergebliche Mühe sei, sich über den Grund der Vielheit des Seienden den Kopf zu zerbrechen, so lange man das *ποσόν* als das eigentlich Wesenhafte hinstelle. Nur durch die Anerkennung des *τόδε τι* als des eigentlichen Wesens könne man zu einer befriedigenden Lösung kommen. 'Allerdings', sagt er dabei, 'hat es bei den übrigen Kategorieen noch eine besondere Schwierigkeit (*ἐπίστασις*), wie es komme, daſs in ihnen das Seiende ein Vieles ist. Denn da das Seiende in ihnen keine getrennte Existenz hat, so ist dadurch, daſs das Substrat Vieles wird und ist, auch das Qualitative und Quantitative ein Vieles. Allein jede Art des Seienden muſs eine gewisse Materie haben, obgleich sie nicht von den Einzelsubstanzen getrennt werden kann'.[1]) Ähnlich sagt Met. 1070^b 18, es müſsten in gewissem Sinne als allgemeine, allen Kategorieen gleiche *αἴτια*

δυνατοῦ εἶναι, ganz abgesehen davon, daſs auch, wenn man ein Recht hätte, den Aristoteles jener Zweideutigkeit zu zeihen, die Sache doch noch anders stehen würde, als Waitz meint.

1) Met. 1089^b 24 ff.: *ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων κατηγοριῶν ἔχει τινα καὶ ἄλλην ἐπίστασιν πῶς πολλά. διὰ γὰρ τὸ μὴ χωριστὰ εἶναι τῷ τὸ ὑποκείμενον πολλὰ γίγνεσθαι καὶ εἶναι ποιά τε πολλὰ εἶναι* (l. *εἴη ἂν*) *καὶ ποσά. καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην ἑκάστῳ γένει· πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν.* Damit steht in Einklang Met. 1029^b 24: *ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάστῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει.* Vgl. auch Met. 1024^b 12 f.

anerkannt werden *εἶδος*, *στέρησις*, *ὕλη*: für die *οὐσία* nämlich im eigentlichen Sinn, für die anderen *τῷ ἀνάλογον*, der Analogie nach.

Schreiten wir in der Reihe der *ἀρχαί* weiter, so treffen wir nunmehr auf den Begriff der bewegenden Ursache, also das, was wir vorzugsweise Ursache nennen. Es ist an sich klar, dafs wir diesen Begriff nicht nur einem Wesen, sondern ebenso gut auch den Eigenschaften eines Wesens, oder einer beharrlichen Form wechselnder Substanzen oder einer Form der Wechselwirkung beilegen können. Er ist also nicht an eine Kategorie gebunden. Aristoteles hat sich meines Wissens darüber nirgends näher ausgelassen, obschon er Phys. 195ª 6 und 27 ff. die Sache streift.

Endlich die Zweckursache, das *οὗ ἕνεκα*. Auch dieses, wie die Grundbegriffe der Ethik, also z. B. Wert, Zweck, Mittel u. s. w. müssen wir erwarten sich durch alle Kategorieen hindurchziehen zu sehen, da sie nur die praktisch bestimmten metaphysischen Stammbegriffe sind. Aristoteles bestätigt dies, indem er den hierher gehörigen Hauptbegriff des *ἀγαθόν* in der bekannten Stelle der Nikomachischen Ethik[1] der Reihe nach durch die Kategorieen bestimmt, wobei nur zu bedauern, dafs er über *ποιεῖν* und *πάσχειν* hinweggegangen ist, deren Anwendung auf das *ἀγαθόν* nicht ohne Interesse gewesen wäre. Denn ob die Eudemische Ethik p. 1217ᵇ 32 diese Lücke richtig ausfüllt mit *τὸ διδάσκον* und *τὸ διδασκόμενον*, dürfte fraglich sein. Mir scheint, wenn ich eine Vermutung wagen darf, näher zu liegen *εὐπραξία* und *ἀταραξία*, welches letztere Wort wir dem Aristoteles aus der späteren philosophischen Sprache natürlich nur leihen. Vielleicht aber war Aristoteles selbst in einiger Verlegenheit, wie namentlich das *πάσχειν* zu bestimmen wäre, und schlüpfte darum mit einem *καὶ ἕτερα τοιαῦτα* darüber hinweg.

Fügen wir nun noch Bejahung und Verneinung hinzu (über letztere vergl. vor allem Met. 1089ª 15), die selbstverständlich mit

---

1) Eth. Nic. 1096ª 23: *ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.*

dem ὄν parallel laufen, so haben wir nicht nur von den metaphysischen Grundbegriffen des Aristoteles, sondern, wie eine Vergleichung mit dem kantischen Leitfaden zeigt, von den metaphysischen Grundbegriffen überhaupt den Beweis erbracht, dafs sie in allen Kategorieen wiederkehren, also unmittelbar zum ὄν gehören als πάθη des ὂν ᾗ ὄν.

8. Schwierigkeiten der Einordnung.

Aristoteles hat seine Kategorieen ohne Zweifel schon ziemlich frühzeitig gefunden, jedenfalls lange vor Abfassung seiner grofsen uns erhaltenen Lehrschriften, in denen sie uns überall als feststehender und bewährter Besitz entgegentreten. Er ist in dem Glauben an ihre Richtigkeit und Vollständigkeit nicht irre geworden, vielmehr hat ein langes Denkerleben ihm immer aufs neue die Probehaltigkeit seiner Entdeckung bestätigt. Er hat sie, wie schon oben erörtert, selbstverständlich nicht gefunden auf dem Wege einer Zergliederung unserer Erkenntnis nach ihren ursprünglichen Quellen und Bestandteilen; vielmehr liegen die sichersten Anzeichen vor, dafs er von diesem thatsächlichen Untergrunde seiner Entdeckung kaum eine Ahnung gehabt hat. Allein sein unvergleichliches Beobachtungstalent, sein durch ungewöhnliche Anlage und ununterbrochene Übung geschärfter Blick für die logische Form des Gedankens und die daran erkennbaren Unterschiede der Begriffe liefsen ihn durch Vergleichung und gesunde Induction das Richtige finden. Eine langjährige Erfahrung gab ihm immer wieder Recht, und die oben versuchte Ableitung zeigt, dafs sie ihm Recht geben mufste.

Hat man den Standpunkt der Kategorieen sich einmal klar gemacht, so wird man einräumen müssen, dafs in ihnen nichts fehle; denn es sind neben den Verhältnisbegriffen alle Stücke unserer Erkenntnis vertreten, aus denen sich ihr Gehalt zusammensetzt. Es giebt folglich keine Gehaltsvorstellung, die nicht unter eine der Kategorieen einzureihen wäre, überhaupt keine, die sich, wenigstens mittelbar, nicht nach ihnen beurteilen liefse. Es ist in ihnen aber auch nichts zu viel. Denn wenn sich manche Begriffe finden, die, sei es in allen, sei es in mehreren Kategorieen wiederkehren, so hat das entweder, wie bei den oben besprochenen metaphysischen Grundbegriffen seine besonderen Ursachen, oder diese Gefolgschaft ist nur in abgeleitetem Sinn zu verstehen. Wenn z. B. die κίνησις

fast allen Kategorieen unterthan zu sein scheint, so betrifft dies doch nur bestimmte Erscheinungsweisen derselben; rein für sich gehört sie, wie die alten Aristoteliker mit Recht annehmen, zum *ποσόν*[1]); denn auch *ποιεῖν* und *πάσχειν* enthalten den Begriff der Bewegung nicht rein für sich, sondern in Beziehung auf ein Subjekt, also mit dem Nebenbegriff der Bewirkung.

Im Allgemeinen kann man sagen, dafs jede Vorstellung, aufser den metaphysischen, von Rechts wegen und im eigentlichen Sinne nur einer Kategorie zugehört, wenn sie auch *κατὰ συμβεβηκός* noch zu einer oder mehreren anderen gehören kann. Dies ist indes nicht so zu verstehen, als ob man nun für jede Vorstellung auf den ersten Blick mit völliger Sicherheit die Kategorie bezeichnen könnte, der sie unterzuordnen ist. So mühelos und sicher sich sehr viele Begriffe in dem Fachwerke unterbringen lassen und zwar in dem Maſse leichter, je einfacher und ursprünglicher sie sind, so erheben sich doch wieder bei anderen Begriffen für Aristoteles so vielerlei Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten, dafs sie dem nicht tiefer eindringenden Beobachter vielleicht die ganze Sache verdächtig machen können. Es erklären sich diese Unsicherheiten z. T. aus der mangelhaften Erkenntnistheorie des Aristoteles, z. T. aus Schwierigkeiten, die bei verwickelteren und der Anschauung ferner stehenden Vorstellungen sich notwendig einfinden mufsten.

Was das erstere anlangt, so kannte Aristoteles nicht genügend die natürlichen Unterschiede des Ursprungs unserer Erkenntnis. Darum mischte er Vorstellungen, die streng von einander zu scheiden sind, durch einander und vermochte den wahren Charakter seiner 'Geschlechter' in seinen Deutungen und Unterordnungen nicht überall festzuhalten. Er wufste dasjenige, was unmittelbar der Sinn giebt, nicht überall zu unterscheiden von dem, was die konstruierende Einbildungskraft dazu thut, die bereits in das Gebiet der reinen Anschauung greift. So versteht man, dafs z. B. Kat. 10ª 16 die Vorstellungen des Lockeren und Dichten, Rauhen und Glatten im strengen Sinne nicht der Qualität, sondern, insofern sie auf der Lage der körperlichen Teile beruhen, dem *κεῖσθαι* zugewiesen und demgemäfs von dem *ποιόν* ausgeschlossen werden. Nach richtiger Erkenntnistheorie sind die Vorstellungen

---

1) Anders urteilt darüber Trendelenburg l. l. p. 186ff., von dem übrigens das Material gut gesammelt ist.

des Lockeren, Harten u. s. w. durchaus Qualitäten; denn sie entspringen als Empfindungen unmittelbar aus dem Sinn. Wir empfinden das Rauhe und Glatte, das Weiche und Harte: die Lage der Teile, auf welcher die Gestalt des Dinges beruht, empfinden und fühlen wir nicht, sondern erkennen sie durch die konstruierende Einbildungskraft[1]), gerade wie wir unmittelbar nicht Gestalten, sondern nur Farben sehen. Der Irrtum ist ein ähnlicher, als wollten wir Ton und Farbe, weil sie durch Luft- und Ätherschwingungen hervorgerufen werden, nicht unter die Qualitäten, sondern unter das *ποσόν* oder was sonst rechnen, ein Fehler, den Aristoteles, beiläufig gesagt, nicht begeht (cf. Met. 1020^b 9 f.), obschon er den engen Zusammenhang zwischen den Sinnesqualitäten und der Bewegung im Allgemeinen sehr wohl kennt.[2])

Als der eigentliche Störenfried unter den sonst im Ganzen ziemlich friedlich neben einander hergehenden 'Geschlechtern' erscheint das *πρός τι*. Diese Kategorie will daher etwas näher ins Auge gefafst sein. Man kann sich leicht überzeugen, dafs fast überall, wo Unsicherheiten, Zweifel oder auch offene Widersprüche in der Einordnung unter die Kategorieen hervortreten, das *πρός*

---

1) Aristoteles führt selbst wiederholt, vor allem Met. 1011^a 34 die von ihm freilich nicht richtig gedeutete Thatsache an, dafs ein Gegenstand, zwischen zwei über einander gekreuzten Fingern hin- und herbewegt, sich zu verdoppeln scheint. Wenn man z. B. eine kleine Kugel zwischen zwei über einander geschlagene Finger fafst und auf einer harten Unterlage hin- und herrollt, so wird man zwei Kugeln zu fühlen meinen, zwischen denen man durchgreift. Ein deutlicher Beweis, dafs der Tastsinn nicht unmittelbar die Gestalt und Lage wahrnimmt, sondern dafs die konstruierende Einbildungskraft ihren Anteil daran hat. Denn der Grund dieser Täuschung liegt nicht in dem, was die Probl. 958^b 11 anführen, *διότι δυοῖν αἰσθητηρίοιν ἁπτόμεθα* — denn dann müfste die nämliche Täuschung ja auch bei gewöhnlicher Lage der Finger eintreten — sondern darin, dafs wir dasjenige, was wir auf der linken Seite des Fingers fühlen, wegen der natürlichen Lage der Finger gewohnt sind, nach dieser Seite hin zu konstruieren und umgekehrt.

2) Die richtige Einordnung der Begriffe unter die Kategorieen hat weiterhin in der Schule des Aristoteles noch manches Kopfzerbrechen verursacht. Eudemos z. B., der ein Buch *περὶ γωνίας* schrieb, rechnete den Winkel unter die *ποιότης*. Andere erklärten ihn für ein *πρός τι*, andere richtig für *ποσόν*. Cf. Proclus in Euclid. p. 125, 7 Friedlein.

τι der unbequeme Konkurrent ist, der anderen Kategorieen, und zwar überwiegend dem *ποιόν*, ihren Besitzstand streitig macht. So wird, um einige Einzelheiten anzuführen, die *ἀρετή* in der Topik[1]) dem *πρός τι* beigezählt, in der Kategorieenschrift (c. 8 p. 8ᵇ 33) dem *ποιόν*, ein Widerspruch, der sich vielleicht so auflöst, dafs die *ἀρετή* als Gattung der Relation, die Einzeltugenden der Qualität angehören. Ähnlich steht es mit dem Begriff der *ἐπιστήμη*, welcher als *πρός τι* bestimmt wird, während die Einzelwissenschaften, wie *γραμματική* zum *ποιόν* zählen. Und doch wird die *ἰατρική* wieder Met. 1021ᵇ 3 ausdrücklich als *πρός τι* bezeichnet, weil der Gattungsbegriff *ἐπιστήμη* zum *πρός τι* gehöre, während umgekehrt in der oben angezogenen Stelle der Topik gezeigt wird, dafs zwar, wenn die Art ein Relatives ist, es auch die Gattung sein müsse, nicht aber umgekehrt. Doch nimmt Aristoteles selbst die Behauptung wieder halb zurück, indem die der Tugend, einem *πρός τι*, übergeordneten Begriffe des Guten und Schönen dem *ποιόν* beizurechnen seien. Ferner *ὅμοιον* und *ἀνόμοιον* sind Verhältnisbegriffe (Kat. c. 7 p. 6ᵇ 21) und doch haben sie ihren Sitz eigentlich im *ποιόν* (Kat. c. 9 p. 11ᵃ 15f.). Die *θέσις* ist (Kat. c. 7 p. 6ᵇ 12) *πρός τι* und doch scheint sie auch einiges Anrecht auf *κεῖσθαι* zu haben. Weiter sind *μέγα* und *μικρόν* (Kat. c. 6 p. 5ᵇ 16) Verhältnisbegriffe[2]) und doch können sie ihre Blutsverwandtschaft mit dem *ποσόν* nicht verleugnen. Daher denn Aristoteles sie auch nicht mit voller Entschiedenheit dem *πρός τι* zuweist, sondern sie nur als mehr dem *πρός τι* zugehörig bezeichnet. Ebenso Kat. c. 6 p. 6ᵃ 10.

Woher diese Verlegenheiten und Schwankungen? Sie erklären sich sämtlich aus der besonderen Stellung, welche das *πρός τι* unter den Kategorieen einnimmt. Während nämlich alle übrigen Kategorieen, wie nachgewiesen, ihren Rückhalt in bestimmten Bestandteilen der anschaulichen Erkenntnis haben, stellt sich das *πρός τι* als eine rein logische Kategorie, ebensowenig aus der

---

1) Top. IV, 4 p. 124ᵇ 21: *ἡ ἀρετὴ τῶν πρός τι.*

2) Als solche charakterisiert sie schon Anaxagoras bei Simplicius in Phys. p. 164, 17 Diels: *οὔτε τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι. ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.*

Anschauung stammend wie zur Tafel der metaphysischen Grundbegriffe gehörend, also als ein disparates Element unter seinen Genossen dar. 'Das Relative ist von allen Kategorieen am allerwenigsten etwas Wirkliches und Wesenhaftes und später als das Qualitative und Quantitative', sagt uns Aristoteles selbst in einer Stelle der Metaphysik[1]), die über die Natur des πρός τι den besten Aufschlufs giebt. Diese isolierte Stellung ist natürlich kein Grund, das πρός τι nicht für vollberechtigt unter den Kategorieen anzusehen. Diese sollen unsere ganze Begriffswelt umfassen mit Ausschlufs allein der rein metaphysischen Begriffe. Da nun die logischen Vergleichungsbegriffe einen sehr wesentlichen und unentbehrlichen Apparat unseres Denkens bilden, so wäre es ein offenbarer Fehler gewesen, wenn Aristoteles sie nicht in seine Kategorieentafel aufgenommen hätte. Er hat auch im Einzelnen vielfach sehr klar und richtig über sie geurteilt. Allein er hat das eigentliche Wesen derselben nicht völlig durchschaut und darum sind sie ihm der Quell mannigfacher Schwierigkeiten geworden.

Man hat zu unterscheiden zwischen reinen und gemischten Vergleichungs- oder Verhältnisbegriffen. Die ersteren sind keine anderen als diejenigen, welche Kant als solche aufgedeckt hat in dem klassischen Abschnitt seiner Kr. d. r. V., der 'von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe' handelt. Es sind dies Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äufseres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Durch diese Begriffe wird unsere Erkenntnis nicht erweitert, sondern nur aufgeklärt. Sie geben nicht einen Gegenstand oder eine reale Bestimmung desselben, sondern dienen nur zur logischen Vergleichung der Vorstellungen unter einander und mit den Urteilsformen. Das gemeinsame Kennzeichen dieser Begriffe ist, dafs sie selbst keinen eigenen Gehalt haben, aber auf jeden denkbaren Gehalt anwendbar sind. Sie bezeichnen nur gewissermafsen die Richtung, in welcher gegebene Vorstellungen oder Dinge verglichen werden können. Ein weiteres Kennzeichen ist, dafs von allem, was nach ihnen beurteilt wird, je nach dem verschiedenen Standpunkt der Betrachtung beide Glieder eines jeden der vier Begriffs-

1) Met. XIII, 1 p. 1088ᵃ 23: τὸ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστί, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ.

paare ausgesagt werden können. Denn es kann dasselbe Ding verschieden sein, aber auch einerlei, bestimmbar, aber auch bestimmend u. s. w., aber niemals an sich, sondern immer nur im Verhältnis zu einem andern.

Da diese Begriffe also an sich ohne Gehalt sind, so erhellt, dafs sie Bedeutung für unsere Erkenntnis nur gewinnen durch ihre Beziehung auf einen anderwärtsher gegebenen Gehalt, d. h. durch ihre Anwendung auf die Vorstellungen anderer Kategorieen. Diese ihre eigene Leerheit und dadurch bedingte Anlehnungsbedürftigkeit an die übrigen Kategorieen ist dem Aristoteles völlig klar, wie die weitere Ausführung der oben schon teilweis angezogenen Stelle aus dem 13. Buch der Metaphysik auf das treffendste zeigt. Es ist da die Rede von den Urgründen der Platoniker, dem *μέγα καὶ μικρόν*, deren blofs relative Natur Aristoteles hervorhebt. 'Dies Relative ist' (in diesem Falle nämlich), so heifst es[1], 'Affection des Quantitativen, aber nicht Materie, da sowohl dem schlechthin allgemeinen *πρός τι*, wie seinen Teilen und Arten etwas anderes unterliegen mufs. Denn nichts ist grofs oder klein, viel oder wenig oder überhaupt ein Relatives, das nicht als ein Anderes viel oder wenig, grofs oder klein oder relativ wäre.' Aristoteles unterscheidet hier sehr richtig und gut zwischen dem allgemeinen *πρός τι* und seinen Teilen und Arten; doch hat er diesen Gedanken nicht näher ausgeführt. Sehe ich recht, so steht es damit so: die obersten und allgemeinsten Arten des *πρός τι*, d. h. die oben angeführten 'reinen' Verhältnisbegriffe, kennzeichnen sich als solche dadurch, dafs sie auf jeden möglichen Gehalt, also auf alle Kategorieen Anwendung finden können. Die Einerleiheit und Verschiedenheit z. B. ergiebt in der *οὐσία* den Gegensatz von Arteinheit (die Individuen, die in ihren wesentlichen Merkmalen einerlei sind, bilden eine Art) und Artunterschied, im *ποιόν* den des *ὅμοιον* und *ἀνόμοιον*, im *ποσόν* den des *ἴσον* und *ἄνισον*, im *ποῦ* den des *ὁμοῦ* (*ἅμα*) und *χωρίς*, im *ποτέ* den des *ἅμα* und *ὕστερον-πρότερον* u. s. w. Ebenso ergiebt die Anwendung

---

1) Met. 1088ᵃ 25: *καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρός τι, ἀλλ' οὐχ ὕλη, εἴ τι ἕτερον καὶ τῷ ὅλως κοινῷ πρός τι, καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ καὶ εἴδεσιν. οὐδὲν γάρ ἐστιν οὔτε μέγα οὔτε μικρόν, οὔτε πολὺ οὔτε ὀλίγον, οὐδ' ὅλως πρός τι, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν πολὺ ἢ ὀλίγον ἢ μέγα ἢ μικρὸν ἢ πρός τι ἐστίν.*

der Begriffe des Bestimmbaren und Bestimmenden in der *οὐσία* den Gegensatz von *ὕλη* und *μορφή* (*εἶδος*)[1]), im *ποσόν* das Gemessene und das Mafs, im *ποῦ* das Volle und Leere, im *ποτέ* Wechsel und Dauer u. s. w.

Es setzt sich die Anwendung dieser Verhältnisbegriffe aber auch weiter in die den Kategorieen untergeordneten Arten fort. Wenn sich z. B. das *ποσόν* in *μέγεθος* und *ἀριθμός* als seine Arten teilt, so giebt die Anwendung des Verhältnisbegriffes der Verschiedenheit für das erstere den Gegensatz des *μέγα* und *μικρόν*, für das letztere den von *πολύ* und *ὀλίγον* u. s. w.

In ähnlicher Weise kann man auch ohne grofse Mühe die zwei anderen Paare von Verhältnisbegriffen, das Innere und Äufsere, sowie Einstimmung und Widerstreit (*ἐναντίον*) durch die Tafel der Kategorieen verfolgen. Es würden dabei der Reihe nach alle möglichen Verhältnisbegriffe auftauchen; zugleich aber wird sich auch zeigen, dafs die so gewonnenen keine ganz reinen mehr sind,

1) Aristoteles scheint eine Ahnung davon gehabt zu haben, dafs *ὕλη* und *εἶδος*, Materie und Form, in ihrer an sich möglichen allgemeinsten Bedeutung (die sie in der obigen Anwendung auf *οὐσία* natürlich nicht haben), nämlich als Bestimmbares und Bestimmendes eigentlich nur relative Begriffe sind. Denn im zweiten Buch der Physik 194^{b} 8 charakterisiert er die *ὕλη* und damit zugleich das *εἶδος* als *πρός τι*: *ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.* Wäre er diesem Gedanken weiter nachgegangen, so wäre er sich vielleicht seines Grundirrtums von der Wesenhaftigkeit der Form bewufst geworden. Allein in jener allgemeinsten Bedeutung, als reine Verhältnisbegriffe, nimmt Aristoteles eigentlich *ὕλη* und *εἶδος* nicht oder wenigstens nur ganz ausnahmsweise: auch begünstigte der sprachliche Ausdruck eine solche Bedeutung wenig, die eher durch die alte Abstraktion des *ἄπειρον* und *πέρας* wiedergegeben würde. Das *εἶδος* des Aristoteles bezieht sich immer schon auf einen bestimmten Gehalt, nämlich auf *οὐσία*. Es fliefsen ihm aber im *εἶδος* zwei Bedeutungen zusammen, nämlich 1) Artbegriff und 2) die anschaubare Gestalt, *μορφή*. Beide Bedeutungen gehören in das Gebiet der *οὐσία*, aber in sehr verschiedenen Beziehungen. Die erstere betrifft die Anwendung des Verhältnisbegriffes der Einerleiheit, die andere die des Bestimmenden (der Form) auf die *οὐσία*. Die Einerleiheit der Individuen, d. h. ihre Übereinstimmung in gewissen Merkmalen giebt den Artbegriff, die anschauliche Bestimmung der *ὕλη* durch die Gestalt ist *μορφή*. Die unglückliche Vermengung beider, die schon durch die sprachliche Doppeldeutigkeit von *εἶδος* sehr unterstützt wurde, führte wesentlich mit zu der Lehre von den *formae substantiales*.

insofern sie nur an einen bestimmten Kreis von Vorstellungen gebunden und nicht mehr, wie die reinen, auf jeden denkbaren Gehalt anwendbar sind.

Hierin liegt der Schlüssel zur Lösung der meisten Schwierigkeiten, mit denen Aristoteles kämpft. So sind *ὅμοιον* und *ἀνόμοιον* zwar Verhältnisbegriffe, aber wie die Kategorieenschrift sehr richtig bemerkt, streng genommen nur im Gebiete des *ποιόν*. Ebenso sind *ἥμισυ* und *διπλάσιον* relative Begriffe, aber beschränkt auf den Bereich des *ποσόν*. Von einem *ποιόν* gelten sie nicht. Es ist also nicht ganz zutreffend, wenn die Kategorieenschrift[1]) gerade mit Bezugnahme auf die eben genannten Begriffe bemerkt, daſs sie das, was sie sind, nur im Verhältnis zu anderen sind; denn es ist ihnen neben diesem Verhältnis gewissermaſsen schon etwas gut geschrieben, sie haben schon eine positive Grundlage, nämlich das *ποσόν*. Nur die reinen Verhältnisbegriffe entbehren an sich dieser Grundlage: sie müssen sie sich für jeden einzelnen Fall der Anwendung erst schaffen.

Eine sehr erhebliche Rolle spielen im Gebiete des *πρός τι* diejenigen Begriffe, welche der Ergänzung durch einen Kasus und zwar in der Regel durch einen Genetiv bedürfen. Und zwar ist es in den bei Aristoteles angeführten Beispielen der Genetiv des Objektes, nicht des Besitzers, der das Verhältnismäſsige des Begriffs bezeichnet, z. B. *ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ*. Wir sehen nun leicht, daſs alle diese Fälle im letzten Grunde auf die Verhältnisbegriffe der Bestimmung und des Bestimmbaren (Materie und Form) zurückzuführen sind. Allein sie gehen schon sehr ins Besondere, d. h. sie haben zur Grundlage für ihre Anwendung nicht mehr bloſs die allgemeinen Kategorieen *ποιόν*, *ποσόν* u. s. w., sondern eine bestimmte Art oder Unterart derselben und entfernen sich demgemäſs immer mehr von den reinen Verhältnisbegriffen, dergestalt, daſs bei ihnen der positive Inhalt entschieden das Überwiegende und eigentlich Maſsgebende werden muſs.

Aristoteles sah ganz richtig, daſs die reinen Verhältnisbegriffe wie *ταὐτόν* und *θάτερον* (Einerleiheit und Verschiedenheit) und die *ἐναντία* (Widerstreit) auf sämtliche Kategorieen angewendet werden können, daſs sie also, ebenso wie die metaphysischen Be-

---

1) Kat. 6ᵃ 36 *ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται.*

griffe, seinem ὄν parallel laufen. Er betrachtet und erörtert sie im zweiten Kapitel des 3. Buches der Metaphysik 1003ᵇ 20 ff. als εἴδη τοῦ ὄντος, ein Ausdruck, der hier nicht im strengen technischen Sinn zu nehmen ist — denn das ὄν bildet ja kein γένος — sondern besagt, dafs es allgemeine Bestimmungen oder Beziehungen, πάθη des ὄν ᾗ ὄν sind, die ebensowenig noch einen besonderen konkreten Inhalt haben, wie das ὄν selbst, ihn vielmehr erst von den Kategorieen erwarten.[1]) Derselbe Gedanke wiederholt sich dann in der Metaphysik noch öfters.[2]) Aber gerade deshalb hat Aristoteles diese reinen Verhältnisbegriffe nicht als πρός τι aufgefafst und zu demselben gestellt.[3]) Er konnte es nicht, weil er sah, dafs ihre Macht ebenso weit reiche, wie die des einzuteilenden Begriffes, des ὄν. Das erweckte den notwendigen Schein, als könnten sie nicht zu einem einzelnen γένος τοῦ ὄντος gehören. So schlagen sich diese Begriffe bei ihm auf die Seite des Metaphysischen und die Rolle, die sie in dieser Hinsicht bei Plato gespielt hatten, war sehr geeignet, diese Rangerhebung zu begünstigen. So erklärt es sich auch, warum die Kategorieenschrift unter der Rubrik πρός τι vorzugsweise Genetivverhältnisse behandelt: durch den Ausschlufs der umfassendsten eigentlichen Verhältnisbegriffe war das Feld zu eng begrenzt; zum Zwecke der Exemplification mufste man also die an sich mehr untergeordneten Verhältnisse heranziehen.

Aristoteles liefs sich durch die mancherlei Verlegenheiten, die ihm Einzelheiten in Bezug auf die Einordnung in seine Kategorieen

---

1) Über diese Stelle der Metaphysik hat gut gehandelt Schuppe l. l. p. 33 ff. Hier wird u. a. sehr richtig gezeigt, dafs die handschriftliche Lesart 1003ᵇ 22 τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν durch den ganzen Gedankengang ihre Rechtfertigung findet, während das von Bonitz auf die Autorität Alexanders hin gesetzte δέ dem Ziele der ganzen Auseinandersetzung geradezu widerspricht. Es ist mir nicht klar, weshalb Christ in seiner Ausgabe trotzdem diesem δέ den Vorzug gegeben hat. Auch W. Luthe, Beitr. zur Logik II p. 5 Anm. entscheidet sich für τε.

2) Met. Δ 9. 1018ᵃ 35 ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τἆλλα ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον, ὥστ' εἶναι ἕτερον καθ' ἑκάστην κατηγορίαν. Met. 1054ᵇ 18 τὸ μὲν οὖν ἕτερον ἢ ταὐτὸ πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὄν.

3) Met. 1021ᵃ 10 wird zwar ταὐτό unter dem πρός τι aufgeführt, aber nur in einer bestimmten Bedeutung.

bereiteten, nicht im Mindesten in seinem Glauben an die Richtigkeit seiner Entdeckung stören. War er doch nicht in der Lage eines politischen Gesetzgebers, der erst von der Zeit, von der Erfahrung die Bewährung der Angemessenheit und Vollständigkeit seiner Gesetzgebung erwarten mufs. Gewifs hatte für seine Entdeckung die empirische Vergleichung des Inhalts der Begriffe eine nicht geringe Bedeutung. Aber auch der reine Verstand sprach ein entscheidendes Wort mit. Ist auch, wie schon bemerkt, nicht daran zu denken, dafs Aristoteles diejenige Beglaubigung seiner Entdeckung in der Gewalt hatte, die wir oben zu geben versucht haben, so würde man doch irren, wenn man meinte, dafs ihm jede rationale Beglaubigung gefehlt habe. Dies wird, wie wir hoffen, der folgende Abschnitt zeigen.

9. Die logischen Kriterien der Kategorieen.

Durch die Kategorieenlehre hat Aristoteles, abgesehen von dem, was sie nach dem früher Erörterten leistete, nicht nur die Grundlage geschaffen zu einer gesunden und richtigen Lehre von der Natur und Bedeutung des Urteils überhaupt, sondern auch Kriterien gegeben zur Bestimmung der Rolle, die einem jeden Begriff vermöge seiner Zugehörigkeit zu e i n e m der 'Geschlechter' in logischer Beziehung im Urteil zukommt.

Einem Geiste nämlich wie dem des Aristoteles, der für Auffassung und Beurteilung aller logischen Verhältnisse unserer Erkenntnis eine seitdem nie wieder erreichte Begabung besafs, konnte es nicht lange entgehen, dafs äufserlich ganz gleich geformte Urteile in logischer Beziehung doch einen völlig verschiedenen Wert haben und demgemäfs in unseren Denkoperationen, vor allem im Schlufs, durchaus nicht die gleiche Rolle spielen. Er mufste gewahr werden, dafs dies wesentlich abhänge von der Natur der verwendeten Begriffe. Hatte er durch stete Aufmerksamkeit auf den verschiedenen Inhalt unserer Vorstellungen, mit Hilfe der Frage *τί ἐστι*, die Hauptunterschiede der Begriffe schon ziemlich frühzeitig mehr erfahrungsmäfsig festgestellt, so konnte die logische Verschiedenheit syntaktisch gleichgestalteter Urteile einen Prüfstein abgeben für die Richtigkeit seines Fachwerkes, wie umgekehrt jedem dieser Fächer seine besondere Stellung in Sachen der Logik angewiesen werden konnte. Die Begriffe jeder Kategorie prägen dem

Urteil, in dem sie verwendet werden, eine ganz bestimmte logische Eigentümlichkeit auf, die ein unterscheidendes Kennzeichen abgiebt.

Was zunächst die erste Kategorie betrifft, so war für das durch sie bestimmte *τόδε τι* das untrügliche logische Kennzeichen durch den Grundsatz gegeben, dafs *τόδε τι* niemals im eigentlichen Sinne Prädikat, sondern nur Subjekt sein könne. Was also nur Subjekt sein kann, das ist *πρώτη οὐσία*. Aber auch *οὐσία* als Kategorie, als Prädikat hat ihr charakteristisches logisches Merkmal. Es heben sich nämlich die zu ihr gehörigen Begriffe, wie z. B. *ζῷον*, als Prädikate im Urteil dadurch von allen anderen Arten möglicher Prädikate ab, dafs sie als rechtmäfsiges Subjekt nur Vorstellungen haben können, die der gleichen Kategorie angehören. Das folgt aus dem Satz, dafs im eigentlichen kategorischen Urteil nur Wesen das Subjekt bilden können. Alle andern Kategorieen haben zum rechtmäfsigen Subjekt nicht ihres Gleichen, sondern eben die *οὐσία*.

Nicht minder wichtig ist der Unterschied zwischen *ποιόν* und *ποσόν*. Man brauchte diese Begriffe vor Aristoteles nicht selten ohne alle Rücksicht auf ihre wahre Natur und geriet deshalb auf Ungereimtheiten und Widersprüche. Als klassisches Beispiel dafür kann man anführen die launige Stelle aus dem gröfseren Hippias des Plato p. 298 ff.: Die unablässigen Versuche des Sokrates, dem Sophisten eine Definition des Begriffes der Schönheit abzuringen, haben den letzteren schon völlig mürbe gemacht. Er sehnt sich nach Einsamkeit. Allein Sokrates kennt kein Erbarmen. Er rückt mit einem neuen Vorschlag an, der dahin lautet, das Schöne sei, was durch Auge und Ohr unser Wohlgefallen errege. Zur Widerlegung dieser von dem Sophisten als richtig zugegebenen Begriffserklärung wird ein ziemlicher Aufwand von Scharfsinn aufgeboten. Sokrates unterscheidet nämlich zwischen solchen Begriffen, die, wenn sie von zwei Dingen zusammen ausgesagt werden, auch von jedem derselben einzeln gelten, und solchen, die, wenn sie von mehreren Dingen in ihrer Verbundenheit gelten, doch nicht von jedem einzeln gelten; und wiederum, wenn sie von jedem einzelnen gelten, für die betreffenden Dinge zusammen ihre Giltigkeit verlieren. Der Sophist erklärt diese Unterscheidung für baren Unsinn. Was von zweien zusammen gelte, müsse doch unbedingt auch von jedem einzelnen gelten. Wenn wir beide zusammen ge-

recht sind, mufs doch wohl jeder von uns auch für sich gerecht sein. Gut! entgegnet Sokrates, lafs uns sehen. Antworte mir denn: ich und du sind doch zwei. Hättest du nun Recht mit deiner Behauptung, so müfste, was wir beide zusammen sind, doch auch jeder von uns für sich sein: ich also wäre nicht mehr einer, sondern zwei, und ebenso würde es dir ergehen. Und wenn wir beide zusammen eine gerade Zahl sind, müfste dann nicht jeder von uns eine gerade Zahl bilden? Der Sophist ist wie aus den Wolken gefallen. Doch er mufs gute Miene zum bösen Spiel machen und die Richtigkeit der Unterscheidung anerkennen, die nun auf die obige Definition[1]) angewendet wird. Auf die kurze logische Form gebracht lauten also die verglichenen Schlüsse:

Wir beide sind gerecht
Also ist jeder von uns beiden gerecht
und
Wir beide sind zwei
Also ist jeder von uns beiden zwei (und nicht Einer).

Man sieht, Plato hat eine richtige Ahnung von dem Unterschied zwischen Beschaffenheits- und Zahlbegriffen und er wendet hier diesen Unterschied ganz treffend an. Allein die Spur weiter zu verfolgen, hinderte ihn die Dialektik seiner Ideenlehre, die ihm den Weg zur völligen Aufklärung der Sache geradezu versperrt. Denn im Phädo p. 101 B ff. behandelt er die Zahlbegriffe ganz wie andere allgemeine Begriffe z. B. *καλόν*, indem etwas zehn wird nicht durch die Hinzusetzung von 8 zu 2, sondern durch den Anteil,

---

1) Aristoteles führt Top. VI, 7 p. 146ᵃ 21 ff. die nämliche Definition *τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδύ* an als Beispiel für eine bestimmte Art fehlerhafter Begriffsbestimmungen. Bei Plato lautet die Definition 297 E so: *ὃ ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως χαίρειν ἡμᾶς ποιῇ, τοῦτο καλόν* und 299 C *τὸ δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἡδὺ καλόν ἐστιν*. Der Unterschied des *καὶ* und *ἢ* würde vielleicht nicht hindern, mit Bonitz in der Stelle der Topik ein Citat des platonischen Hippias zu sehen. Doch auch wenn sie dies nicht sein sollte, so betrachte ich es doch als sicher, dafs Aristoteles den gröfsern Hippias ebenso gut wie den kleineren und somit auch diese Vergleichung der Zahlbegriffe mit anderen Begriffen aus Plato gekannt hat. Denn seine Echtheit steht mir fest und ich freue mich, dafs neuerdings Weber de Dione Chrys. 189 ff. und Dümmler Akad. für dieselbe eingetreten sind. Vgl. auch was oben p. 75 in der Abhandlung über die Ideenlehre im Sophistes gesagt ist.

den es an der Zehnheit hat; zwei nicht durch das Zusammenzählen von 1 und 1, sondern durch die μετάσχεσις δυάδος u. s. w. Seine unglückliche Ideendialektik liefs ihn eben alles gewissermafsen in der Verzerrung sehen, auch da, wo er dem Richtigen schon ganz nahe war, wie in diesem Falle nach dem Zeugnis der Hippiasstelle.

Aristoteles überwindet diese Schwierigkeiten mit Leichtigkeit vermittelst der Unterscheidungen seiner Kategorieenlehre. Das ποσόν ist eine Art der Aussage, die logisch ganz anders zu betrachten ist als das ποιόν, handle es sich um Zahlen oder um Raumgröfsen. In Bezug auf letztere kann man z. B. leicht nach dem Muster der Hippiasstelle folgende Beispiele bilden: wenn ich ein Viereck durch eine Diagonale in zwei Dreiecke teile, so wäre auch hier, unter Voraussetzung des gleichen logischen Wertes von ποσόν und ποιόν folgender Schlufs zu machen: beide Dreiecke (zusammen) sind ein Viereck, also ist jedes von beiden ein Viereck. Oder ich teile ein Dreieck durch eine Parallele zur Grundlinie in ein Trapez und ein kleineres Dreieck; es würde dann zu folgern sein: Trapez und Dreieck bilden ein Dreieck, folglich bildet jedes von ihnen ein Dreieck u. s. w. Aufmerksam gemacht durch die Fehler des Plato und anderer mufste Aristoteles aus der blofsen Betrachtung des Urteils, ohne jede erkenntnis-theoretische Einsicht in den eigentlichen Unterschied von reiner Anschauung und Sinnesanschauung u. dgl. die richtige Entscheidung gewinnen.

Thatsächlich steht die Sache so, dafs die reinen Gröfsen- und Zahlbegriffe zwar der grammatischen Form nach im Prädikat des kategorischen Urteils stehen, logisch genommen aber nur entweder im Subjekt des kategorischen Urteils stehen (z. B. drei Brüder sind tot) oder im hypothetischen Urteil. Das letztere Urteil hat Aristoteles überhaupt wenig beachtet; aber es blieb ihm nicht verborgen, dafs diese Begriffe in dem der Form nach kategorischen Urteil eine ganz andere Rolle spielen, als die Eigenschaftsbegriffe. Richtig gefafst steht die Sache so: Urteile aus reiner Anschauung sind im Grunde immer hypothetische Urteile, so verkappt auch ihre grammatische Form ist. Der Satz z. B. 'zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich' bedeutet nichts anderes als dieses: 'wenn mir zwei Punkte gegeben sind, so kann ich sie nur durch eine gerade Linie verbinden.' So auch 'A und B sind zwei'

d. i. wenn ich A und B zusammenzähle, so kommen zwei heraus. Und auch des Aristoteles beliebte Beispiele *δίπηχυ*, *τρίπηχυ* für *ποσόν* geben, im Urteil verwendet, keine eigentlichen kategorischen Urteile. Sage ich: dieses Brett ist dreiellig, so heifst das: 'wenn man mit der Elle als Einheit mifst, so umfafst dies Brett drei solcher Einheiten.' Ich könnte ja auch mit einem andern Mafsstab messen: dann würde dasselbe Brett andere Zahlenverhältnisse ergeben. Es liegt also in solchen Fällen immer ein Verhältnis der Bedingung und Abhängigkeit vor, was sich schon dadurch verrät, dafs solche Urteile genau betrachtet nie blofs zwei, sondern mehr Begriffe in sich bergen.

Zu welchen Spielereien und Täuschungen die Gleichsetzung der Zahlbegriffe mit den Sach- und Eigenschaftsbegriffen von den Sophisten benutzt wurde, erhellt deutlich aus dem 22. Kapitel der sophistischen Elenchen.[1]) Zugleich ersieht man daraus, wie gerade die Logik, nämlich die falschen Schlüsse, die durch solche Gleichstellung einen täuschenden Schein erhielten, dem Aristoteles das scharfe Kriterium der Unterscheidung an die Hand gaben.

Zur Erkenntnis der wahren Natur des *ποσόν* in seiner logischen Bedeutung für das Urteil hat sich Aristoteles noch nicht durchgefunden und konnte es mit seinen Mitteln auch kaum. Seine ganze Kategorieenlehre ist vom Standpunkt des kategorischen Urteils entworfen. Die Frage, die er beantwortete, war: welche verschiedenen Gattungen von Prädikaten treten in dem der Form nach kategorischen Urteil auf? Aber schon von diesem Standpunkt aus erkannte er an den logischen Folgen den besonderen Charakter des *ποσόν*. Und das war genug: es war damit alles geleistet, was zunächst in seiner Absicht lag.

Nicht minder scharf heben sich in logischer Beziehung die Kategorieen *ποῦ* und *ποτέ* von den übrigen ab. Aus dem Satze: 'meine Freunde sind tapfer und gerecht' folgt unmittelbar, dafs

1) Soph. El. p. 178ᵃ 29 ff. Der Sophist fragt erst: 'wenn einer, was er früher hatte, nun nicht mehr hat, nicht wahr, so hat er es verloren?' Hat man dies zugegeben, so wird man durch folgende Widerlegung übertölpelt: 'wer von zehn Würfeln, die er hat, nur einen verliert, der wird seine zehn Würfel nicht mehr haben.' Er hat sie also verloren. Aristoteles braucht nur auf sein *ποσόν* zu verweisen, um die Sache in Ordnung zu bringen.

jeder dieser Freunde jene beiden Eigenschaften in sich trägt. Eine gleiche Folgerung aber darf ich nicht anwenden auf den Satz: 'meine Freunde sind auf dem Markt und im Lyceum.' Warum nicht? Das bedarf keiner Auseinandersetzung. Es können ferner mit gewissen unter diese Kategorieen fallenden Bestimmungen, nämlich mit denjenigen, welche unmittelbar (δεικτικῶς) auf einen Punkt im Raum oder in der Zeit hinweisen, anscheinend widersprechende Urteile gebildet werden. Ich kann gleichzeitig neben einander sagen 'A ist hier' und 'A ist nicht hier', ohne dafs eines von beiden falsch wäre. Ich brauche nur mit der einen Hand auf A zu weisen, mit der andern anderswohin, so sind beide Urteile richtig. Ebenso können unbeschadet der Richtigkeit die beiden Urteile neben einander bestehen 'jetzt scheint die Sonne' und 'jetzt scheint die Sonne nicht'; man braucht sie sich nur aus dem Munde zweier an verschiedenen Orten weilender Menschen gekommen zu denken. Das hat darin seinen Grund, dafs solche Urteile nicht der gedachten Erkenntnis, sondern als unmittelbare Wahrnehmungsurteile der anschaulichen Erkenntnis angehören. Sie bezwecken eine anschauliche Stellengebung im Raum und in der Zeit und unterliegen deshalb nicht den Gesetzen der gedachten Erkenntnis, also in gewissem Sinne auch nicht dem Satze des Widerspruchs. Beurteilt man die Vorstellungen 'hier' und 'jetzt' nach denselben Regeln wie gewöhnliche Begriffe, so sieht man sich, wie die obigen Beispiele zeigen, in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Dafs sie sich aber auch gegenseitig von einander durch ihre Verwendung im Urteil unterscheiden — ganz abgesehen von ihrer unmittelbar sich kundgebenden Verschiedenheit — davon kann sich jeder leicht selbst überzeugen.

Plato ist auch in Bezug auf solche Zeit- und Ortsbestimmungen, unter dem Banne seiner Ideenlehre und Dialektik, noch im Irrtum befangen. So wenig der Dialog Parmenides im Ganzen die wahre Dialektik des Plato enthält, so verwandt ist es doch dem Geiste seiner Anschauungsweise, wenn er in demselben sagt[1]): 'da das Eine an der Zeit Teil hat und an dem Älter- und Jüngerwerden, mufs es da nicht auch an dem Wann und dem Nachher und dem

1) Parm. 155 C D. ἐπειδὴ δὲ χρόνου μετέχει τὸ ἓν καὶ τοῦ πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον γίγνεσθαι, ἆρ᾽ οὐκ ἀνάγκη καὶ τοῦ ποτὲ μετέχειν καὶ τοῦ ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν, εἴπερ χρόνου μετέχει;

Jetzt Teil haben, wenn es doch an der Zeit Teil hat? Es war also das Eine und es ist und wird sein und wurde und wird werden.' Die Spitzfindigkeit mit dem Älter- und Jüngerwerden zeigt zur Genüge, dafs diese Stelle nicht Wort für Wort als ernstlich gemeinte Ansicht Platos genommen werden darf. Allein das hindert nicht, in dem Ausdruck *μετέχειν χρόνου* doch etwas Platonisches zu erkennen, da er ganz den Voraussetzungen der Ideenlehre entspricht. Dafs etwas an der Zeit Teil hat, heifst aber im platonischen Sinne nichts anderes, als dafs es unter dem Begriffe der Zeit steht, die dann nicht wie eine anschauliche Form, sondern wie ein allgemeines Merkmal genommen wird. Aristoteles konnte einfach darauf verweisen, dafs das *ποτέ* eine eigene Kategorie bilde, die demnach auch in logischer Beziehung nach ihren eigenen Regeln behandelt sein will. Wir können über Aristoteles hinaus sagen, dafs die Zeitbestimmung 'Wann' ebenso wenig ein eigentliches Prädikat ist, wie die Zeit selbst. Wäre die letztere wirklich Prädikat, so müfsten auch von den ihr möglicher Weise untergeordneten Subjekten, wie z. B. von dem 'heutigen Tag', nach der Regel *nota notae est nota rei ipsius,* die Merkmale der Zeit, also z. B. die Unendlichkeit, ausgesagt werden können, was doch nicht der Fall ist. Also das 'Wann' ist, wo es äufserlich an Stelle des Prädikats erscheint, nicht wie ein Begriff dem Subjekt übergeordnet; vielmehr wird durch dasselbe das Subjekt in die anschauliche Form der Zeit eingeordnet.

Was nun weiter die Eigentümlichkeit der Urteile anlangt, in welchen Begriffe der Kategorieen *ποιεῖν* und *πάσχειν* zur Verwendung kommen, so stellen sie sich zunächst dadurch als etwas Besonderes dar, dafs sie kein inneres, sondern ein äufseres Verhältnis bezeichnen, d. h. sie bestimmen den Gegenstand, über den geurteilt wird, nicht lediglich in Beziehung auf sich selbst, sondern auch in Bezug auf einen andern Gegenstand. Es sagen diese Urteile in der Regel nicht, wie die einfachen kategorischen, *ἓν καθ' ἑνός* aus, sondern es treten bei ihnen noch weitere Begriffe als notwendige Ergänzungen hinzu. Bei allen transitiven Verbis der Thätigkeit ist es das Objekt, das hinzukommt, bei allen Aussagen der Kategorie *πάσχειν* ist wenigstens der Vorstellung nach immer noch ein anderer Begriff vorhanden. Denn jedes Leiden setzt einen Gegenstand voraus, von dem die Wirkung ausgeht. Thatsächlich

handelt es sich hier in der Regel nicht um eigentlich kategorische, sondern um hypothetische Urteile. Denn es liegt ihnen offenbar ein Abhängigkeitsverhältnis, ein Verhältnis der Bedingung und des Bedingten, der Einwirkung eines Gegenstandes auf einen andern zu Grunde. Aber durch die grammatische Form ist dies logische Verhältnis verdeckt. Sage ich z. B. 'der Sonnenschein erwärmt den Erdboden', so habe ich nicht zwei, sondern vier Begriffe, nicht ein, sondern zwei logische Subjekte, was sogleich hervortritt, wenn wir den Satz seiner willkürlichen und zufälligen grammatischen Form entkleiden und ihn auf seine wahre logische Gestalt, d. h. auf die hypothetische Form bringen: 'wenn die Sonne scheint, wird der Erdboden erwärmt.' Oft ist es auch kein rein hypothetisches, sondern ein zusammengesetzt kategorisch-hypothetisches Urteil, das sich unter einer grammatischen Satzform wie der obigen birgt, d. h. es handelt sich um ein Urteil, das mit einem behaupteten Grunde eine Folge verknüpft. So kann unser obiger Satz unter Umständen auch bedeuten: 'da die Sonne scheint, wird der Erdboden warm.'

Wie bereits oben bemerkt, hat sich das hypothetische Urteil der näheren Beachtung des Aristoteles entzogen; sein Entwurf ist ganz vom Standpunkt des kategorischen Urteils gemacht. Nach der Form des kategorischen Urteils bestimmen sich ihm die Unterschiede der Kategorieen. Es wäre daher sehr verkehrt anzunehmen, auch Aristoteles habe solche Urteile für hypothetische und nicht für kategorische gehalten. Die obigen Betrachtungen sollten nur dazu dienen, von unserem Standpunkt aus die Berechtigung der Absonderung von *ποιεῖν* und *πάσχειν* als besonderer Kategorieen nachzuweisen. Aristoteles hat höchstens so viel durchgefühlt, dafs es sich in solchen Fällen nicht um einfache kategorische Urteile handele, wo *ἓν καθ' ἑνὸς* ausgesagt wird.

Etwas anders schon steht es mit der Thatsache, dafs sich mit den unter diese Kategorieen gehörigen Vorstellungen keine allgemeinen analytischen Urteile bilden lassen, wenigstens nicht vom Standpunkt des strengen kategorischen Urteils (mit einem Wesenssubjekt) aus. Diese Thatsache entging der Aufmerksamkeit des Aristoteles nicht. Mit dem *τί ἐστιν* und *ποιόν* kann ich sofort und jederzeit solche Urteile bilden, indem ich von den Gegenständen einer Begriffssphäre den Gattungsbegriff (*τί ἐστι*) oder den Art-

unterschied (also ein *ποιόν*) aussage, also z. B. vom Pferd *ζῷον* oder die Vierbeinigkeit. Denn hier handelt es sich um notwendige reine Begriffsverhältnisse. Aber während ich ohne weiteres sagen darf, 'alle Menschen sind zweibeinig', kann ich nicht auf Grund blofser Begriffsverhältnisse sagen, 'alle Menschen gehen.' Hier kommt es schon mit auf Beobachtung und Erfahrung an, d. h. es liegt ein synthetisches und kein analytisches Verhältnis vor. Das kommt daher, dafs ich die Bewegung nicht mit in das Schema der Einbildungskraft aufnehme, das der Begriffsbildung zu Grunde liegt: sie gehört also auch nicht mit zu den notwendigen Merkmalen des Begriffes. Aristotelisch ausgedrückt: *ποιεῖν* und *πάσχειν* bilden nicht Bestandteile des eigentlichen *ὁρισμός*, d. h. des *ὁρισμός* von *οὐσίαι*. Das zeigt sich am besten aus folgender Stelle der Metaphysik im sechsten Buche[1]): 'es fehlen manche darin, dafs sie solche Merkmale beifügen, die weggenommen werden können, ohne dafs die Sonne aufhört, Sonne zu sein, z. B. um die Erde laufend oder nächtlich verschwindend. Als wenn die Sonne nicht mehr Sonne wäre, wenn sie still stünde oder immer schiene: eine ungereimte Annahme, denn die Sonne bezeichnet ein Wesen.' cf. Top. 131^{b} 25.

Durch dergleichen Beobachtungen wird im allgemeinen die eigentümliche logische Stellung von *ποιεῖν* und *πάσχειν* den andern Kategorieen gegenüber zur Genüge gekennzeichnet. Aber auch mit einander verglichen zeigen *ποιεῖν* und *πάσχειν* charakteristische Kennzeichen, die sie logisch von einander trennen. Es kann u. a. durch Einführung von Zahlbegriffen ein durchgreifender Unterschied zwischen den Urteilen mit Verbis *ποιεῖν* und denen mit *πάσχειν* kenntlich gemacht werden. Man kann nämlich mit ersteren Urteile bilden, welche für die geeinigt gedachten Subjekte richtig, für jedes allein für sich falsch sein können. Sage ich z. B. 'wir (ich und du) können den Stein in die Höhe heben', so folgt daraus weder, dafs ihn auch jeder für sich in die Höhe heben könne, noch auch, dafs ihn nicht jeder für sich heben könnte.

---

1) Met. 1040^{a} 30 *διαμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ περὶ γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές (ἂν γὰρ στῇ ἢ ἀεὶ φανῇ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ' ἄτοπον εἰ μή· ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει).*

Es läfst sich überhaupt keine notwendige Folgerung ziehen. Darüber spricht sich Aristoteles gelegentlich selbst aus im siebenten Buch der Physik[1]: ‘wenn A den Gegenstand B in der Zeit D die Strecke C hindurch bewegt, so wird darum noch gar nicht die Hälfte des A, nämlich das E, etwa den Gegenstand B in der Zeit D — und auch nicht in einem Stücke der Zeit D — ein Stück der Strecke C hindurch (oder etwa in der nämlichen Proportion zu der ganzen Strecke C, wie sich A zu E verhält) bewegen; denn je nachdem sich's trifft, wird sie überhaupt gar nichts in Bewegung setzen; denn wenn die ganze Kraft diese quantitativ bestimmte Bewegung bewirkt, so wird die halbe Kraft darum weder irgend eine quantitativ bestimmte Bewegung noch in irgend einer bestimmten Zeit bewirken; denn sonst könnte auch Einer allein das Fahrzeug in Bewegung setzen, wofern sowohl die Kraft der gesamten Schiffsleute als auch die Gröfse, welche sie zusammen in Bewegung setzten, in die Anzahl derselben zerschnitten werden könnte.’

Führe ich dagegen den Zahlbegriff in das Subjekt eines Urteils mit Verbis *πάσχειν* ein, so läfst sich immer eine Folgerung auf die einzeln gedachten Subjekte machen; z. B. aus dem Urteil ‘beide Steine werden von mir in die Höhe gehoben’ oder ‘können von mir in die Höhe gehoben werden’ folgt notwendig dasselbe für jeden von beiden Steinen einzeln genommen. Woher dieser Unterschied? Weil die Wirkung durch den Grund notwendig bestimmt ist, nicht aber auch der Grund durch die Folge. Die Folge ist die Sphäre des Grundes, der Grund nicht die Sphäre der Folge. Der Grund (die aufhebende Kraft) mufs sich also auf alle Teile der Sphäre (mithin auf jeden der beiden Steine) erstrecken, die Folge (d. i. die Erhebung des Steines) läfst eine unbestimmte Zahl von Gründen zu. Ich kann also nicht wissen, ob, wenn zwei imstande sind zusammen etwas zu thun, es auch n u r zwei zu-

---

1) Phys. VII, 5 p. 250ᵃ 12 *εἰ δὴ τὸ Α τὴν τὸ Β κινήσει ἐν τῷ Δ ὅσην ἡ τὸ Γ, τὸ ἥμισυ τοῦ Α τὸ ἐφ' ᾧ Ε τὴν τὸ Β οὐ κινήσει ἐν τῷ χρόνῳ ἐφ' ᾧ Δ, οὐδ' ἔν τινι τοῦ Δ τὶ τῆς Γ, ἢ ἀνάλογον πρὸς τὴν ὅλην τὴν Γ, ὡς τὸ Α πρὸς τὸ Ε· ὅλως γάρ, εἰ ἔτυχεν, οὐ κινήσει οὐδέν· οὐ γὰρ εἰ ἡ ὅλη ἰσχὺς τοσήνδε ἐκίνησεν, ἡ ἡμίσεια οὐ κινήσει οὔτε ποσὴν οὔτ' ἐν ὁποσῳοῦν· εἷς γὰρ ἂν κινοίη τὸ πλοῖον, εἴπερ ἥ τε τῶν νεωλκῶν τέμνεται ἰσχὺς εἰς τὸν ἀριθμὸν καὶ τὸ μῆκος, ὃ πάντες ἐκίνησαν.* Ähnlich Phys. 253ᵇ 16 ff.

sammen thun können. Wüfste ich dies, so könnte ich schliefsen, dafs es keiner für sich allein thun kann. Thatsächlich aber kann ich weder eine bejahende noch eine verneinende Folgerung auf die einzelnen Subjekte machen.

Dergleichen Betrachtungen entscheiden für die Richtigkeit der Unterscheidung des Aristoteles, gleichviel ob gerade diese Beobachtungen ihn auf seine Entdeckung geführt haben oder nicht.[1]) Sie geben den Beweis für unsere Behauptung, dafs das Urteil selbst mit seinen durch die Verschiedenheiten der Kategorieen bedingten logischen Besonderheiten der beste Zeuge für die Richtigkeit der Kategorieen, die Probe auf das Exempel ist. Umgekehrt konnte sich Aristoteles, dieses einmal festgestellt, zur Bekämpfung fehlerhafter Gleichstellung dieser Begriffe einfach auf seine Kategorieenlehre berufen.

Das *πρός τι* endlich kennzeichnet sich im Urteil dadurch, dafs die reinen Verhältnisbegriffe, für sich als Prädikat gesetzt, überhaupt gar kein vollständiges und logisch gültiges Urteil geben, also auch nicht als Prämissen von Schlüssen verwendet werden können. Um logisch verwendbar zu werden, mufs erst der Beziehungsbegriff hinzukommen. Jeder Gegenstand kann einerlei und nicht einerlei sein. Man kann zu allen solchen Urteilen sofort ohne Schaden für die Wahrheit das Gegenteil bilden. Erst die hinzugefügte Beziehung macht sie dem Satze des Widerspruches unterwürfig. Es leuchtet ein, dafs diese aller Denkgesetze scheinbar spottenden Begriffe den Sophisten eine höchst willkommene Handhabe zur Untergrabung aller Sicherheit der menschlichen Erkenntnis bieten mufsten, ganz abgesehen von den plumpen Klopffechterstückchen, zu denen sie sich ausnutzen liefsen.

Wie verwirrend aber auch sonst diese Vergleichungsbegriffe

---

1) Es liegt in den Soph. El. c. 22 p. 178^{a} 4 ff. ein Zeugnis dafür vor, welche Dienste dem Aristoteles speciell die Unterscheidung der Kategorieen *ποιεῖν* und *πάσχειν* im Kampfe gegen die mutwilligen Verdrehungen der Sophisten leistete. Er führt diese Betrachtung ein mit der charakteristischen Wendung *ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*. Man wird darum wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, dafs gerade diese sophistischen Chikanen und die Notwendigkeit einer überzeugenden Widerlegung es mit gewesen sind, die den Aristoteles auf seine Unterscheidung geführt haben.

in der voraristotelischen Philosophie gewirkt haben, zeigt die eleatische Dialektik, wie sie, platonisch gefärbt, uns im Parmenides des Plato vorliegt. Aber nicht blofs der in's Gewand der Eleaten gehüllte Plato, sondern auch der echte und wahre Plato hat das Wesen dieser Begriffe nie klar erkannt. Man lese vor allem den Phädon, um seine Irrtümer kennen zu lernen. Nicht, weil ich meine Vorstellung eines Dinges mit der eines andern vergleiche, ist ein Gegenstand grofs oder klein, sondern weil er Teil hat an der Gröfse selbst und an der Kleinheit selbst u. s. w. Nicht blofs *πολλὰ ἴσα* giebt es, sondern auch *αὐτὸ τὸ ἴσον* (p. 74 BC), durch das jene *πολλὰ ἴσα* erst werden, was sie sind. Ebenso im Sophistes 255 E, 256 B: jedes Seiende ist verschieden von dem andern (nicht durch seine Natur, sondern) durch Teilnahme an dem Begriff der Verschiedenheit. Kurz es bilden diese Vergleichungsbegriffe selbständige Prädikate. Es war die unausweichliche Konsequenz der Dialektik der Ideenlehre, die den Plato auf diesen Abwegen festgebannt hielt. Erst Aristoteles hat diese Nebel zum grofsen Teil verscheucht.

10. Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorieenlehre.

Man hat sich mit Recht nach Anknüpfungspunkten für die Kategorieenlehre des Aristoteles in der voraristotelischen Philosophie umgesehen. Der Charakter der aristotelischen Forschung mufste von selbst darauf führen. Denn seine Philosophie stellt sich, abgesehen von den durchaus originellen Hauptteilen des Organon, im Wesentlichen doch als eine eigenartige Lösung aller bis dahin in der Philosophie aufgeworfenen, aber teils in ungenügender, teils in widersprechender Weise beantworteten Fragen dar. Daher die feststehende Gewohnheit, sich immer erst behutsam an den Ansichten seiner Vorgänger zu orientieren und aus der Kritik derselben seine eigene Ansicht gewissermafsen hervorwachsen zu lassen.

Da es sich hier nun um Begriffe handelt, die ihrer Natur nach alle in der früheren Philosophie gelegentlich schon hervortreten mufsten, so lag der Gedanke nahe, dafs Aristoteles nur zusammengesucht und vereinigt habe, was andere vor ihm, wenn auch nur unsicher tastend, zerstreut und vereinzelt aufgestellt hatten. In diesem Sinne hat namentlich Val. Rose (de Arist. libr. ord. p. 239 f.) den Plato zu einem Vorläufer des Aristoteles zu machen gesucht, indem er in den Dialogen Parmenides und Sophistes eine Art Fund-

grube für die aristotelischen Kategorieen erkannt zu haben glaubte. Wie später Plotin die im Sophistes behandelten obersten Begriffe *ὄν*, *ταὐτόν*, *θάτερον*, *στάσις*, *κίνησις* zur Grundlage einer neuen Kategorieenlehre machte, so soll auch Aristoteles sie zum Ausgangspunkt für seine Lehre genommen haben.

Dagegen läfst sich nun sofort zweierlei einwenden: 1) diese platonischen Begriffe decken sich mit den aristotelischen Kategorieen in keiner Weise. Vielmehr lassen sie sich zu der Tafel der Kategorieen nur durch ein Verfahren von solcher Künstlichkeit erweitern, dafs man sich anheischig machen kann, damit alle möglichen dialektischen Wunderthaten zu vollziehen. Schärfer zugesehen würde, wenn man überhaupt diese platonischen Begriffe mit irgend einer aristotelischen Lehre vergleichen will, eine andere Vergleichung viel näher liegen, nämlich die mit des Aristoteles *εἴδη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, wie sie Met. 1003[b] 20 ff. gegeben sind. *Ταυτόν* und *θάτερον* würden vollkommen stimmen (1004[a] 27), *κίνησις* und *στάσις* wenigstens insofern, als sie sich durch eine Reihe von Kategorieen hindurchziehen. Aber man thut besser, auch diese Vergleichung liegen zu lassen.

2) Der Zweck der in der betreffenden Partie des Sophistes (p. 250 ff.) angestellten Betrachtungen widerspricht schnurstracks dem Charakter der Kategorieenlehre. Denn diese Betrachtungen dienen dem Nachweis, wie jene Begriffe in Gemeinschaft mit einander treten können, während die Kategorieenlehre im Gegenteil zeigen will, dafs nicht beliebig Begriffe verschiedener Kategorieen (wie etwa *κίνησις* und *ταὐτόν*) mit einander verbunden werden können, sondern dafs es auf den Unterschied von Substanz und Accidenzen ankommt. Von Rechtswegen wenigstens dürfen im einfachen kategorischen Urteil die Begriffe der übrigen Kategorieen nur mit der Substanz als dem Subjekt verbunden werden, nicht aber mit einander. Geschieht es, so ist es nur *κατὰ συμβεβηκός*. Das setzt Aristoteles klar auseinander im 22. Kapitel des ersten Buches der zweiten Analytik (p. 83[a] 1 ff.).

Will man also den Dialog Sophistes zu einer Art Vorläufer der Kategorieenlehre machen, so ist man sicherlich nicht auf dem richtigen Wege, wenn man auf die Erörterungen über jene fünf obersten Begriffe hinweist. Gleichwohl ist der Dialog vielleicht nicht ganz ohne Bedeutung für die Geschichte der Kategorieenlehre.

Nur liegt diese Bedeutung ganz wo anders, als wo man sie sucht. Sie betrifft nicht die Unterscheidung der einzelnen Kategorieen, sondern das Princip der ganzen Lehre. Es ist dies Princip aber kein anderes als die Unterscheidung zwischen ὂν καθ' αὑτό und ὂν κατὰ συμβεβηκός. Das erstere ist, wie oben p. 119 ff. des Näheren im Anschlufs an Met. 1017 dargelegt, das ὄν der Kategorieen. Diese Unterscheidung aber hat ihr unverkennbares Vorbild in dem, was der Abschnitt des Sophistes p. 251 ff. entwickelt. Insbesondere ist zu vergleichen 255 C ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι. Der Zusammenhang der ganzen Stelle zeigt klar, dafs diese Unterscheidung sich im Wesentlichen (vgl. die Abhandlung, Ideenlehre im Sophistes) mit jener aristotelischen Unterscheidung deckt. Und so hat es auch ganz richtig Simplicius aufgefafst, wenn er in Arist. Phys. p. 242, 29 Diels sagt: τὸ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς πρῶτος φαίνεται διορίσας ὁ Πλάτων, mit dann folgender Verweisung auf des Eudemos Worte: Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ δισσὸν πολλὰς ἀπορίας ἔλυσεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων. Damit war aber die Feststellung der einzelnen Kategorieen selbst noch keineswegs gegeben oder auch nur angedeutet. Diese ist das eigenste Werk des Aristoteles. Jene fünf μέγιστα τῶν γενῶν Soph. 254 D sind nicht einmal von Plato selbst im Sinne des ὂν καθ' αὑτό aufgestellt. Sie waren viel eher geeignet, den Aristoteles vom richtigen Wege ab, als ihn darauf hin zu führen.

Überhaupt aber sind zufällige Übereinstimmungen mit Begriffszusammenstellungen früherer Philosophen, und wären sie viel weiter gehend und zutreffender als die obigen[1]), in keiner Weise entscheidend für die Beurteilung der geschichtlichen Ausgangspunkte der Kategorieenlehre. Zerstreutes Material dazu wird überall bei

1) Mit weit gröfserem Rechte könnte man z. B. auf eine Bemerkung hinweisen, die Aristoteles Met. 1002ª 8 ff. in Bezug auf frühere Philosophen macht. Da heifst es: διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δ' ἄλλα τούτου πάθη. Vergleicht man damit 1003ᵇ 6 τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, womit offenbar die Kategorieen gemeint sind, so könnte man in der ersteren Unterscheidung eine Art Vorläufer der Kategorieenlehre erblicken. Allein man überzeugt sich bald, dafs es sich nicht lohnt, diesen Gedanken weiter zu verfolgen.

den früheren vorzuliegen scheinen. Natürlich. Denn diese Begriffe sind eben für jede denkende Betrachtung der Welt unvermeidlich. Geht man also darauf aus, so kann es gar nicht so schwer fallen, bei den früheren die einzelnen Blumen zu finden, die Aristoteles sich anscheinend nur geborgt hat, um sie zum Straufse zusammenzubinden. Dadurch würde dann freilich Kants Behauptung wieder zu Ehren kommen, dafs des Aristoteles Kategorieen, ohne Princip aufgerafft, sich als blofse Rhapsodie darstellten.

Man wird z. B. leicht bemerken, dafs schon Demokrit u. a. nach Aristoteles de gen. et corr. 1, 7 die Begriffe *ποιεῖν* und *πάσχειν* eingehend erörtert haben, wie sie auch bei Plato im Theätet eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Man wird finden, dafs derselbe Plato gelegentlich von dem *ποιόν* und der *ποιότης* (Theät. 182 A) und vom *ποσόν* (Soph. 245 D, Phil. 240 C D) als von einer besonderen Art philosophischer Begriffe spricht, und was wichtiger ist, dafs er auch beiläufig schon Wesen und Eigenschaften unterscheidet, wie Gorg. 448 E *τίς* und *ποῖος* u. s. w. Wie könnten solche Begriffe auch in umfassenderen philosophischen Erörterungen umgangen werden? Allein sie sind weder die einzigen noch auch nur die wichtigsten philosophischen Begriffe. Welches ist also das unterscheidende Merkmal, das sie von den andern philosophischen Begriffen absondert? Und welches ist das Band, das sie einigt? Das sind die Fragen, auf welche es ankommt. Nicht ihr vereinzeltes Vorkommen bei den früheren Philosophen, sondern der Gesichtspunkt, unter welchen sie gestellt sind, entscheidet. Demnach könnte von einer Anlehnung oder gar Entlehnung nur dann die Rede sein, wenn uns derjenige der voraristotelischen Philosophen genannt wird, der zuerst die 'Geschlechter des Seienden' gesucht und gesondert, oder wenigstens die Absicht gehabt hat, dies zu thun. Denn das ist der Gesichtspunkt, von dem Aristoteles sich bei seiner Lehre hat leiten lassen und der demnach für den Ursprung und die Bedeutung derselben mafsgebend ist.

Hält man aber von diesem Standpunkt aus Umschau, so stellt es sich heraus, dafs alle zwar in ihrer Weise über das Seiende gesprochen, es nach Zahl oder Art zu bestimmen gesucht haben, aber alle doch in der Voraussetzung, dafs der Begriff des Seienden ein einheitlicher, dafs es nämlich das aller Erscheinung zu Grunde

liegende Wesenhafte sei, m. a. W. dafs *ὄν* und *οὐσία* dasselbe seien. Der Einzige, der das *ὄν* nicht schlechtweg in der Bedeutung des Wesenhaften genommen, sondern ihm noch eine andere Bedeutung zuerkannt hatte, war Plato, indem er in seinem Sophistes das Anders-sein (*ἕτερον εἶναι*) neben dem eigentlichen Sein als eine zweite Art des *ὄν* hingestellt hatte. Aber damit war nur ein Wink für die Aufstellung des Princips der Kategorieenlehre gegeben, für die Ausführung der Lehre blieb nicht weniger als alles zu thun übrig.

Aristoteles erkannte den Fehler der früheren. Er setzte das Seiende nicht schon als das allein Wesenhafte voraus, sondern fragte, was denn überhaupt das Seiende zu bedeuten habe. Und so fand er, dafs das Wesenhafte, die *οὐσία*, nur eine von vielen Bedeutungen sei, die dem *ὄν* zukommen. Angeknüpft hat er also allerdings an die früheren Ansichten, aber in ganz anderem Sinn als Rose meint. Nicht durch Zusammenstellung eines ihm halb fertig entgegengebrachten Materials, sondern durch umfassende und allseitige Bekämpfung eines überkommenen und festgewurzelten Vorurteils ist Aristoteles in den Besitz seiner Kategorieen gelangt. Es liegt in dieser seiner Lehre von vornherein der offene und klare Protest gegen die bisherige Beantwortung der Frage nach dem Seienden, d. h. gegen alle älteren Philosopheme.

Überweg war ganz auf dem richtigen Wege, wenn er die Polemik gegen die platonische Ideenlehre als den Ausgangspunkt der Kategorieenlehre bezeichnet (System d. Logik § 47). Wäre der Gedanke von ihm weiter verfolgt worden, so würde er sich ihm ganz von selbst zu der Ansicht erweitert haben, dafs die Kategorieenlehre die grundlegende Vorbereitung sei zur Berichtigung der Irrtümer nicht blofs der platonischen Ideenlehre, sondern der bisherigen Philosopheme über den Begriff des Seienden überhaupt. Dafs dem so ist, dafür darf eigentlich die ganze Metaphysik des Aristoteles als Zeuge aufgerufen werden. Doch seien insbesondere folgende Stellen herausgehoben. Im 9. Kapitel des ersten Buches[1])

---

1) Met. 992^{b} 18 ff.: *ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὑρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἵων ἐστὶ στοιχείων. ἐκ τίνων γὰρ τὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἢ τὸ εὐθύ, οὐκ ἔστι δήπου λαβεῖν, ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον*

wird der Irrtum gekennzeichnet, in dem sich die früheren bei der Untersuchung der Elemente des Seienden (*τῶν ὄντων*) bewegten. Statt nämlich zunächst die vielfachen Bedeutungen des Seienden zu unterscheiden, fragen sie schlechtweg nach den Elementen alles Seienden, als ob es für alles Seiende, also beispielsweise auch für *ποιεῖν* und *πάσχειν*, Elemente gäbe und nicht vielmehr blofs für die *οὐσίαι*. Ebenso entschieden kämpft er im 4. Kapitel des 11. Buches[1]) gegen den Irrtum, als ob alles Seiende über einen Leisten zu schlagen und nach *στοιχεῖα* für alles schechthin zu fragen sei. Man nahm das *πάντα* und *ὄντα* wie einen einheitlichen Begriff, und quälte sich mit der Frage ab, welches nun die für dies *πάντα* giltigen Elemente seien. Dem hält Aristoteles seine Kategorieenlehre entgegen, die das Ungereimte eines solchen Beginnens klar vor Augen legt.

Es tritt uns in diesen Stellen, wie überall in der Metaphysik und sonst, die Kategorieenlehre schon als fertig und gegeben entgegen, doch sieht man daraus deutlich, welche Probleme vornehmlich zu ihrer Entdeckung den Anstofs gegeben haben. So wird im ersten Kapitel des sechsten Buches, nachdem die *οὐσία* von den übrigen Kategorieen geschieden ist, ausdrücklich gesagt, dafs die früheren unter der Frage *τί τὸ ὄν* ohne weiteres verstanden hätten *τίς ἡ οὐσία.*[2]) Erst Aristoteles hat zwischen *ὄν* und *οὐσία* klar unterschieden. Diese Unterscheidung bildet eben die Grundlage der Kategorieenlehre. Man darf also sagen, dafs nichts anderes als die Kardinalfrage der alten Philosophie, *τί τὸ*

ἐνδέχεται· ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἁπάντων στοιχεῖα ζητεῖν ἢ οἴεσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές.

1) Met. 1070ᵃ 33: *ἀπορήσειεν ἄν τις πότερον ἕτεραι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρός τι, καὶ καθ᾽ ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως. ἀλλ᾽ ἄτοπον εἰ ταὐτὰ πάντων· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἔσται τὰ πρός τι καὶ ἡ οὐσία κ. τ. λ.*

2) Met. 1028ᵃ 32 ff.: *τῶν μὲν ἄλλων κατηγορημάτων οὐδὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη .... καὶ εἰδέναι τότ᾽ οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.* Vgl. auch Met. 1001ᵃ 3 ff. Auch Met. 1040ᵇ 17: *φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ.*

ὄν, den Ausgangspunkt zu der Untersuchung über die Geschlechter des Seienden gebildet hat.

Zu dieser metaphysischen Frage gesellt sich aber sofort die logische Frage nach der Bedeutung des Seins im Urteil. Denn das Urteil ist der Träger aller gedachten Erkenntnis. Auch diese logische Frage hatte die bisherige Philosophie nicht gelöst, vielmehr sie mit einer Staubwolke von Schwierigkeiten umgeben, die es galt zu zerstreuen, ehe man zu klarer Einsicht durchdringen konnte. Auch hier also war es nur der Kampf gegen die früheren, aus dem die Wahrheit siegend hervorging. Auf beide Punkte haben wir denn jetzt unsere Aufmerksamkeit zu richten.

An dem Begriff des ὄν, diesem Erbübel der voraristotelischen Philosophie, hatten sich, nachdem man sich über die ersten Versuche der Physiologen, die lediglich der Erklärung der Erscheinungswelt galten, zu der Forderung einer notwendigen und übersinnlichen Verstandeserkenntnis erhoben hatte, besonders die Eleaten abgequält. 'Sein ist', 'Nicht-Sein ist nicht' hatten sie verkündet. Aber was ist denn nun? Auf diese Frage bleiben die Eleaten die Antwort schuldig oder drehen sich im Kreise herum, wenn sie antworten: 'eben das Seiende'. Dies Seiende ist im Grunde eine taube Nufs. Und wenn sie ihm doch einen Inhalt gaben, indem sie es als die einige, gleichförmige Weltkugel bestimmten, so konnten sie dies nur durch eine ebenso spitzfindige wie trugvolle Dialektik. Sie schlossen nämlich von dem blofsen Satze der Identität auf die Existenz, ähnlich wie später noch Plato im Phädon aus der blofsen Begriffsbestimmung, der zufolge mit dem Begriff der Seele der des Lebens unzertrennlich verbunden ist, die Unsterblichkeit der Seele folgert. Wenn es einmal τὸ ὄν giebt, so kann man freilich ihm das ἔστι beilegen, ebenso wie das ἕν. Aber daraus folgt noch nicht, dafs es auch τὸ ὄν geben müsse. Wenn ich den Begriff 'Sein' (εἶναι) denke, habe ich noch nicht den Gegenstand (τὸ ὄν), welcher ist; beides aber brauchen die Eleaten ununterschieden. Aus blofsen Begriffsverhältnissen zaubern sie den Gegenstand und dessen Existenz hervor, ohne zu merken, dafs sie ihr kugelförmiges Weltall schliefslich gar nicht durch das Denken, sondern durch die Anschauung erhalten. Sie meinen die volle und reine Wirklichkeit durch blofse, leere Abstraktionen erfafst zu haben.

Plato bekämpft zwar die Eleaten nicht ohne Glück, indem er namentlich in seinem Sophistes zu dem Schlusse kommt, dafs das *μὴ ὄν* nicht völlig undenkbar und unzulässig sei, wie die Eleaten es gewollt. Aber indem er die Sache einerseits förderte, umgab er sie anderseits wieder mit neuen Dunkelheiten und Schwierigkeiten. Denn er bestimmte sein *ὄντως ὄν* zwar in richtiger Intention als *οὐσία*, in der Ahnung, dafs alles Wesenhafte nur in den Einzelwesen anzutreffen sei, aber eben diese seine Substanzen waren nicht die Einzelwesen der wirklichen Welt, sondern wesenlose Abbilder derselben und nur durch eine Art optischer Täuschung zu dem Range von Urbildern erhoben.

Den Sophisten gab, wie leicht zu begreifen, die Dunkelheit dieses Begriffes reichliche Gelegenheit, mit ihm ihre neckenden Spiele zu treiben.

Aristoteles war es, welcher das erlösende Wort sprach, indem er die *οὐσία* klar von dem *ὄν* schied und die ersteren als nur eine, wenn auch hauptsächlichste, von den vielen Gattungen erwies, in welche sich das *ὄν* gliedert. Durch die erste Kategorie, die der *οὐσία*, wird das *τόδε τι* begrifflich bestimmt. Dies *τόδε τι*, das durch die Anschauung gegebene Einzelwesen, ist die wahre *οὐσία*, der Träger und Spender aller Seinsbestimmungen, die ohne ihn in ein leeres Nichts zerrinnen. Damit war im Grunde für jeden, der sehen wollte, der Mysticismus verbannt. Die geheimnisvolle Begriffswelt, die alles Wesenhafte in sich bergen sollte, war in der Hauptsache ihres Zaubers entkleidet und der Blick wieder auf die gemeine Deutlichkeit der Dinge hingelenkt. Das *τόδε τι* knüpfte die von der Anschauung losgelöste und so zu sagen sich selbst überlassene Erkenntnis wieder an ihren festen Anker, an die Anschauung an. Wenn Aristoteles diesen Gedanken auch nicht in seiner Reinheit durchführte, sondern mit einem Fufs selbst noch im Begriffsmysticismus stecken blieb, so machen sich die Folgen davon in der Metaphysik sehr fühlbar, nicht aber in der Logik, die von allem mystischen Beigeschmack frei blieb.

Wenden wir uns nämlich zu der logischen Seite der Sache, so entsteht die Frage: 'wie drückt sich in der gedachten Erkenntnis, d. h. im Urteil das Verhältnis ab, in welchem das *τόδε τι* zu allem Übrigen steht, was wir abgesondert für sich zwar nicht wahrnehmen, wohl aber denken können?' Alle gedachte Erkenntnis

mufs irgendwie ein ὄν zum Gegenstand haben, ein Verhältnis, welches sich durch das 'Ist' ausdrückt, das *explicite* oder *implicite* in jedem Urteil steckt. Da nun die gedachte Erkenntnis schlechthin alles umfafst, sich ihrerseits aber nur im Urteil mit seinem ἔστι vollziehen kann, so mufste die Betrachtung dieses ἔστι, d. h. der Kopula, den umfassendsten Standpunkt zur Bestimmung des ὄν gewähren. Diesen sehen wir denn in der Kategorieenlehre auch eingenommen. So tritt die logische Untersuchung über das Wesen des Urteils stützend und ergänzend zu der metaphysischen Entscheidung hinzu.

Die wahre Natur des Urteils war vor Aristoteles noch unaufgeklärt. Er fand hier viel, ja eigentlich alles noch zu thun übrig. Sein gesunder Blick und Scharfsinn liefsen ihn die Aufgabe lösen und zu einem wahren Pfadfinder werden durch das Gestrüpp verworrener Meinungen, welche die Wahrheit umhüllten und sich nicht selten mit absichtlichen Verdunkelungen und Entstellungen paarten.

Die Eleaten hatten neben ihrer Hauptforderung des nur im Denken zu erreichenden Seins, die als ihr grofses Vermächtnis an Plato überging, besonders zwei Aufgaben an die Philosophie gestellt, welche der Lösung harrten. Es war dies, wie wir im Anschlufs an Eudemos bei Simplicius in Phys. p. 97 Diels sagen können, einmal für das Gebiet der Anschauung die Frage nach der unendlichen Teilbarkeit der Materie und des Raumes, sodann für das Gebiet der denkenden Erkenntnis die Frage nach der Verbindung verschiedener Prädikate mit einem und demselben Subjekt — die beiden philosophischen Rätsel, durch deren dialektische Verwertung sie die Nichtigkeit der Erscheinungswelt zu erweisen versucht hatten. Blieb die erstere Frage unbeantwortet wenn auch nicht unberührt liegen bis auf Aristoteles, so rief die letztere bald eine Reihe von Lösungsversuchen hervor, die für die Geschichte der Logik von erheblicher Bedeutung sind.

Wenn die Eleaten die Mannigfaltigkeit der Verbindung von Subjekt und Prädikat (das πολλὰ λέγεσθαι ἐφ' ἑνός) als eine Vernunftwidrigkeit bezeichnet hatten, so waren sie offenbar von der Vorstellung geleitet, dafs im Urteil nicht verschiedene, sondern nur gleiche Vorstellungen verbunden werden dürften. Diese Wesensgleichheit aber von Subjekt und Prädikat fanden sie durch die

Kopula 'ist' zum Ausdruck gebracht. Dem entsprechend zeigt nicht nur ihr Satz, dafs das Seiende ist, das Nicht-Seiende nicht ist, sondern auch der andere, dafs alles Eines ist, die völlige Gleichstellung von Subjekt und Prädikat vermittelst der Kopula. Die Kopula ward demnach das Geheimnis, von dessen Aufdeckung die Erkenntnis der wahren Natur des Urteils abhing. Drückt sie wirklich die Gleichheit der durch sie verbundenen Vorstellungen aus, wie es den Eleaten zufolge scheinen mufste? Dann wäre unsere ganze gedachte Erkenntnis eigentlich nur analytischer Natur: wir würden uns beständig nur im Kreise herumdrehen und keinen Schritt vorwärts kommen. Oder verbindet sie von einander verschiedene Vorstellungen, und zwar ganz beliebig, ohne eine Regel der Zusammengehörigkeit? Dann wäre das Urteil nicht Ausdruck wirklicher Verbindung und Einheit, sondern gliche mehr einer Reihe selbständiger Summanden.

Thatsächlich besagt das Urteil weder das Eine noch das Andere. Der richtigen Erklärung zufolge, zu der Aristoteles den Grund gelegt hat, wenn sie auch erst durch Kant und seine Schule ihren Abschlufs erhalten hat, ist das Urteil Erkenntnis von Gegenständen durch Begriffe. Auch wenn formell (grammatisch) nicht unmittelbar Gegenstände das Subjekt bilden, mufs doch mittelbar diese Beziehung immer vorhanden sein, wenn das Urteil überhaupt Urteil, Behauptung sein und für unsere Erkenntnis irgend welche Bedeutung haben soll. Das 'Ist' drückt also weder Gleichheit noch eine Zusammenstellung völlig einander fremder Vorstellungen aus, sondern bezeichnet das Subjekt als Träger der wechselnden, mannigfachen Eigenschaften, die auf Begriffe gebracht und dadurch zu Erkenntnisgründen gemacht, im Prädikat erscheinen. Wenn diese Erklärung auch heute noch keineswegs zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist, sich vielmehr neben ihr manche andere behauptet, von einigen sogar zwischen Urteil und blofser Begriffsvergleichung[1]) gar nicht geschieden wird, so wird man es begreiflich finden, dafs im Jugendalter der philosophischen Forschung das Wesen des Urteils noch völlig verschleiert war. Die oben aufgeworfenen Fragen bezeichnen den natürlichen Ausgangspunkt zur allmählichen Aufklärung der Sache. Sie mufsten erst allseitig er-

---

1) Vgl. oben die Abhandlung über den Parmenides p. 12 f.

örtert, die Wege, auf welche sie hinwiesen, gründlich durchprobiert werden und sich als Irrwege erwiesen haben, ehe Aristoteles seine grundlegenden Ansichten geltend machen konnte.

An ernsten Versuchen hat es nicht gefehlt. Aber nicht nur den ehrlichen Forschern lagen diese Dinge am Herzen. Auch die leichtfertigsten Geister, die Feinde aller festen wissenschaftlichen Erkenntnis, griffen die Schwierigkeiten auf und schlugen Kapital daraus. Waren diese Schwierigkeiten für jene ein wahres Kreuz, mit welchem sie sich redlich abmühten, so waren sie für diese die ergiebigste Quelle mutwilliger Begriffsspielereien, welche die menschliche Vernunft an sich irre zu machen wie bestimmt, so auch geeignet waren. Unaufgeklärt über die wahre Natur des Urteils, war der Geist dem Truge widerstandslos preisgegeben. Man braucht nur den Euthydem des Plato zu lesen, um eine Vorstellung zu erhalten von dem verblüffenden Übermut, mit dem gewisse Sophisten die Dunkelheiten, von denen die Kenntnis des Urteils noch umgeben war, auszunutzen verstanden. Des Aristoteles Schrift von den sophistischen Elenchen giebt uns gleichfalls eine Ahnung davon.

So die Rabulisten unter den Sophisten. Andere unter ihnen behandelten den Gegenstand weniger desultorisch, mit Anerkennung der Schwierigkeiten und dem Bemühen, denselben abzuhelfen. Aristoteles berichtet uns im zweiten Kapitel des ersten Buches der Physik von Lykophron, einem der älteren Sophisten, er habe, um nicht das Eine zum Vielen zu machen, das *ἐστι* ganz aus der Rede verbannt wissen wollen, offenbar weil er in ihm den Ausdruck der Gleichheit oder der Wesensbestimmung sah und verschiedene Begriffe nicht durch Setzung desselben als gleiche oder ihrem Wesen nach einheitliche bezeichnet sehen wollte. Das sagt uns Aristoteles selbst.

Neben Lykophron nämlich weist er ohne Namenangabe noch auf andere hin, welche verwandte Ansichten vertraten, und zwar mit folgenden Worten[1]): andere formten den Sprachausdruck um,

1) Phys. 185^b 27: *διὸ οἱ μὲν τὸ ἔστιν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετεῤῥύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λελεύκωται, οὐδὲ βαδίζων ἐστὶν ἀλλὰ βαδίζει, ἵνα μή ποτε τὸ ἔστι προσάπτοντες πολλὰ εἶναι ποιῶσι τὸ ἕν, ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ὄντος.* Es ist ganz richtig und im Sinne des oben im Texte Ent-

z. B. dafs der Mensch nicht bleich ist, sondern bleicht, und nicht gehend ist, sondern geht, damit sie nicht etwa durch Hinzufügung des 'Ist' das Eine zu einem Vielen machten, gerade als würde Eins und Seiendes nur in einer Bedeutung gesagt'. Diese eine Bedeutung ist eben die des Wesens, dies Wort hier in jenem oben besprochenen weiteren Sinne des aristotelischen *τί ἐστι* genommen als Wesensbestimmung. Bedeutete das *ἐστι* wirklich nur das Wesen, so war es freilich unzulässig, durch das *ἐστι* verschiedene Vorstellungen zu verbinden. Ist das Prädikat das Wesen des Subjekts, so kann es von diesem nicht verschieden sein.

Wer aber sind jene andern, die Aristoteles neben Lykophron aufführt? Philoponus in seinem Kommentar zur Physik p. 49, 19 Vitelli bezieht die Bemerkung auf den Eretrier Menedemos[1]), während Simplicius p. 91, 29 und 93, 32 die Schule von Eretria als Vertreterin nicht ganz der nämlichen, wohl aber einer ähnlichen Ansicht nennt, der zufolge keine von dem Subjekt verschiedene Aussage zulässig, vielmehr nur identische Urteile gestattet sein sollten. Ähnlich berichtet Simplicius in Phys. 120, 13 von den Megarikern, dafs sie keine Verbindung verschiedener Begriffe

---

wickelten, wenn Simplicius in seiner Erklärung der Stelle p. 91, 24 erläuternd zu dem *ἵνα μὴ — τὸ ἕν* hinzufügt: *ἀλλ' ἵνα ᾖ δῆλον, ὅτι ὑφειμένην ἔχει φύσιν τὰ συμβεβηκότα, ὥσπερ καὶ τὸ ῥῆμα ἐνέργειαν ἢ πάθος δηλοῖ ὑφειμένα τῆς οὐσίας ὄντα* d. h. sie wollten damit zu erkennen geben, dafs diese Prädikate nicht das Wesen, sondern *συμβεβηκότα* bezeichnen.

1) Mir scheint die Mitteilung des Diog. Laert. II 134 über Menedemos eher dafür zu sprechen, dafs er derjenigen Ansicht huldigte, als deren Vertreter Simplicius die ganze eretrische Schule anführt. Was dagegen Diog. Laert. weiter in § 135 über Menedemos, vielleicht aus anderer Quelle als das Vorhergehende und darum auch eingeführt durch ein *φασί* berichtet, nämlich dafs er keine negativen Urteile habe gelten lassen, scheint mir schon darum verdächtig, weil unmittelbar vorher ein von ihm selbst aufgestelltes negatives Urteil (*οὐκ ἄρα τὸ ἀγαθὸν ὠφελεῖν ἐστιν*) angeführt ist. Vergleicht man die Folgerung, welche Simplicius p. 91, 33 an die Mitteilung über die Eretrier anknüpft: *ἑτέρῳ τῶν ἀτόπων περιπεπτώκασι τῷ τὸν ἀποφαντικὸν λόγον ἀναιροῦντι* mit des Diogenes Worten *ἀνῄρει δὲ καὶ τὰ ἀποφατικὰ τῶν ἀξιωμάτων*, so möchte man fast vermuten, die Angabe des Diogenes sei aus einer Verwechslung von *ἀποφατικά* mit *ἀποφαντικά* hervorgegangen.

zulassen wollten, und dazu stimmt wieder, was Plutarch adv. Col. c. 22 über Stilpo mitteilt, dem zufolge man nicht sagen dürfe 'der Mensch ist gut', sondern nur 'der Mensch ist Mensch', 'der Gute ist gut' u. s. w. Diese Mitteilungen erhalten ihre Ergänzung und Bestätigung durch eine Bemerkung des Plato im Sophistes, die er gelegentlich der Darlegung seiner Ansicht über die Verbindbarkeit mannigfacher Prädikate mit dem nämlichen Subjekt gegen gewisse Bedenklichkeitskrämer macht. Da heifst es[1]: 'damit nun haben wir den Jungen und spätgelehrten Alten einen Schmaus angerichtet. Denn jedem ist alsbald der Einwurf zur Hand, es sei unmöglich, dafs das Viele Eines sei und das Eine Vieles, und gerade daran haben sie ihre Freude, den Menschen nicht gut nennen zu lassen, sondern das Gute gut und den Menschen Menschen. Du triffst ja, lieber Theätet, oft mit Leuten zusammen, die sich eifrig darauf geworfen haben, zuweilen auch mit älteren Männern, die wegen der Dürftigkeit ihres geistigen Besitzes für dergleichen Dinge Bewunderung hegen und die Entdeckung dieser Sache gar für die Summe aller Weisheit halten.' Dafs der schwerfällige 'Alte' kein anderer als Antisthenes ist, ist längst erkannt. Aber er ist nicht der einzige, der als Vertreter dieser Ansicht genannt wird: er erscheint nur als Einer von Vielen, die an den gleichen Bedenken hängen blieben. Wir haben nach dem Vorigen allen Grund zu der Annahme, dafs damit Leute wie die Megariker[2], Eretrier und Lykophron gemeint sind.

Männer der verschiedensten Richtung sehen wir also in dieser merkwürdigen Ansicht einander verbunden oder wenigstens nahe stehen. Das gemeinsame Merkmal für ihre Ansicht ist dies, dafs sie in dem 'Ist' der Kopula den Anspruch auf Wesensbestimmung sahen und

1) Soph. 251 B: *ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. ἐντυγχάνεις γάρ, ὦ Θεαίτητε, ὡς ἐγῷμαι, πολλάκις τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακόσιν, ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι, καὶ δή τι καὶ πάσσοφον οἰομένοις τοῦτ' αὐτὸ ἀνευρηκέναι.*

2) Es ist wohl nicht rein zufällig, dafs in der Mitteilung des Plato Soph. 251 B das nämliche Beispiel gebraucht wird, wie in der des Plutarch über Stilpo 'der Mensch ist gut', 'der Mensch ist Mensch'.

darum entweder nur identische Urteile dulden oder, um auch noch für andere Urteile Raum zu lassen, diese störende Kopula nicht etwa wirklich aus der Welt zu schaffen — denn das war nicht möglich — aber doch dem Auge zu entziehen wufsten.

Dafs die Megariker den ersteren zugerechnet werden, d. h. denen, die nur identische Urteile gelten liefsen, darf man sich nach dem ganzen Geist ihrer Philosophie, die noch halb in der Einheitslehre der Eleaten stecken geblieben war, zur Not gefallen lassen.[1]) Aber wenn man auch den Antisthenes zu einem solchen Identitätsphilosophen machen will, so liegt dazu meines Erachtens kein zwingender Grund vor. Es spricht eher manches dagegen. Die Stelle des platonischen Sophistes redet nur von Urteilen mit der offenen Kopula, von dem *ἓν πολλὰ εἶναι* 251 B und dem *πολλοῖς ὀνόμασι ταὐτὸν προσαγορεύειν* 251 A. Das schliefst nicht aus, dafs Antisthenes Urteile wie *ἵππος τρέχει* und ähnliche, wo nicht das verfängliche *ἐστι* hervortritt, unbeanstandet gelassen habe. Sehe ich recht, so sind seine Absonderlichkeiten und Eigensinnigkeiten auf den nämlichen Grund zurückzuführen, den Aristoteles in der angezogenen Stelle der Physik 185^b 30 für die Bedenken des Lykophron und der anderen Ungenannten angab: wie diese, verkannte Antisthenes die Natur der Kopula. Er sah in ihr den Ausdruck der Wesensbestimmung und meinte dann ganz richtig, das Wesen eines Dinges (Subjektes) könne nicht durch etwas bestimmt werden, das von ihm selbst verschieden sei. Gegen Urteile wie *ἄνθρωπος βαδίζει* hatte er wahrscheinlich ebensowenig einzuwenden, wie jene Ungenannten bei Aristoteles, unter denen er vielleicht mit gemeint ist.

Für diese Auffassung spricht auch, was in Übereinstimmung mit einigen Stellen der aristotelischen Metaphysik (1024^b 33 und 1043^b 23) Plato im Theätet 201 E ff. mutmafslich über Antisthenes berichtet. Danach hat Antisthenes eine Sache nur durch den ihr eigentümlichen Namen und durch keinen andern auszudrücken gestattet, m. a. W. jede Definition (*λόγος*) verworfen. Nur für das, was er zusammengesetzte Dinge (*σύνθετα*) nannte, liefs er einen *λόγος* zu, der die Aufzählung seiner Bestandteile enthält. Damit

---

1) Was Simpl. 120, 13 berichtet, giebt übrigens keinen ganz sicheren Aufschlufs über die Megariker.

stimmt das Obige ganz gut. Insofern er nämlich in dem *ἔστι* immer den Anspruch auf Begriffsgleichheit oder Begriffsbestimmung (*λόγος*) sah, verwarf er den Gebrauch des *ἔστι* in Verbindung mit einem Prädikat, das volle Gleichheit vermissen liefs.[1]) Dar-

---

1) Es ist bei dem alles begriffliche Denken abweisenden und nur an das sinnlich Gegebene sich anklammernden Standpunkt des Antisthenes durchaus begreiflich, wie er zur Abweisung der Definition kam, dabei aber doch den *λόγος* zusammengesetzter Dinge gestattete. Denn unter diesen zusammengesetzten Dingen ist nicht eine begriffliche Zusammensetzung aus Merkmalen, sondern die reale Zusammensetzung aus Stoffen zu verstehen. Das mufste man nach dem Geiste des ganzen Philosophems annehmen auch ohne das Zeugnis des Plato, dem zufolge unter den einfachen Dingen zu verstehen sind *τὰ πρῶτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα*, während es von den zusammengesetzten heifst: *τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι.* Daraus geht deutlich hervor, dafs Antisthenes unter dem *λόγος* die Aufzählung der stofflichen Bestandteile verstand, soweit sie sich eben nachweisen liefsen, keineswegs aber die Angabe von Gattung und specifischer Differenz. Die Worte des Aristoteles Met. 1043 b 26: *ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τ' αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἔστιν* sind sicher im Sinne des Antisthenes gesprochen, aber giltig für ihn nur hinsichtlich der *οὐσία αἰσθητή*, denn die *οὐσία νοητή* leugnete er ja. Aristoteles aber meint, dafs der Grundsatz des Antisthenes gleichmäfsig auch auf letztere (z. B. die Ideen) anwendbar sei, für denjenigen nämlich, der solche *οὐσίαι νοηταί* annimmt. Und darin besteht eben das *καιρόν*, das Aristoteles der Meinung des Antisthenes bei all ihrer sonstigen Verschrobenheit zuspricht. Im Sinne des Antisthenes könnte man also z. B. den *λόγος* von Messing folgendermafsen angeben: Messing ist Kupfer und Zink. Es ist daher nicht richtig, wenn Dümmler Antisth. logica (in den Exercit. gramm. phil. Bonnens. Bonn 1881 p. 52) diese letzteren Urteile als analytische bezeichnet. Es sind offenbar synthetische, da sie Erfahrung und Beobachtung voraussetzen. Im Übrigen kann ich nicht glauben, dafs Antisthenes aufserdem nur identische Urteile zugelassen habe. Das sieht dem wenig ähnlich, der so viel auf den gemeinen Menschenverstand und das Selbstverständliche gab. Er hätte es sich ja gefallen lassen müssen, durch Verweisung auf den ersten besten Satz, den er selbst sagte oder schrieb, in ähnlicher Weise widerlegt zu werden, wie jener Cyniker das Dogma von der Unmöglichkeit der Bewegung dadurch widerlegte, dafs er auf und ab spazierte. Antisthenes sah, wie oben vermutet, in dem 'Ist' den Anspruch auf Wesensbestimmung; da aber ein solcher Anspruch bei falscher Auffassung des *ἔστι* in einfachen Urteilen überall vorzuliegen scheinen konnte, so richtete sich seine

auf hat man wohl die Paradoxie des 'spätlernenden Alten' zu beschränken.

Wir sind leicht geneigt, die Vertreter derartiger Absonderlichkeiten einfach für Querköpfe zu halten und ihrer Schrullen nur als einer Kuriosität zu gedenken. Allein, erwägt man die Schwierigkeiten, die sich der Erkenntnis der wahren Natur des Urteils, d. h. eben vor allem dieses rätselhaften 'Ist' entgegenstellten, in welchem sich das Hauptproblem der ganzen früheren Philosophie, die Frage nach dem 'Seienden', nur von einer andern Seite (der logischen) betrachtet, wieder der Beantwortung aufdrängte, so wird man ihren Standpunkt als einen notwendigen Durchgangspunkt in der allmählichen Abklärung der Ansichten anerkennen.

Polemik gegen alle solche Urteile, soweit sie nicht reine Identitätsurteile waren. Ein Urteil wie dies: 'der Mensch ist gut', konnte den Anschein erwecken, als sollte vermittelst des 'Ist' das Prädikat 'gut' als das Wesen des Menschen angegeben werden, während bei Urteilen wie *ἄνθρωπος βαδίζει* dieser Schein vermieden ward. Daſs ein solches Urteil auch sofort in *ἄνθρωπος βαδίζων ἐστίν* umgewandelt werden konnte, wuſsten die Cyniker nicht oder wollten es nicht wissen. Sie lieſsen es also gelten, denn sie sahen darin wegen des fehlenden *ἐστι* keinen Anspruch auf den *λόγος*, auf das *τί ἐστιν*. Der Bericht des Plato Theaet. 202 A geht ebenso wie die Bemerkungen des Aristoteles durchaus auf den *λόγος*, aus dessen Zusammenhang mit dem *ἐστι* sich die ganze Sache erklärt. Nicht anders kann ich mir die Mitteilungen über Stilpo bei Plutarch. adv. Col. 22. 23 deuten. Gewiſs hat Stilpo ein Urteil wie *ἵππος τρέχει* zugelassen, nur nicht *ἵππος τρέχων ἐστίν*. Das scheint mir auch aus dem freilich verworrenen oder vielleicht nicht ganz korrekt überlieferten, möglicherweise auch auf einem Miſsverständnis des Berichterstatters beruhenden Bericht des Plutarch hervorzuleuchten. — Daſs Antisthenes die Möglichkeit des Widerspruches leugnete, ist als Konsequenz seiner Ansicht wohl verständlich. Denn der Widerspruch beruht auf klarer Fassung der Begriffe. Lassen sich diese aber nicht definieren, darf sich vielmehr jeder auf das berufen, was er sich gerade dabei denkt, so fällt die Möglichkeit, den Gegner zu widerlegen. Die weitere Bemerkung des Aristoteles 1024^{b} 34: *συνέβαινε σχεδὸν μηδὲ ψεύδεσθαι* findet ihre Bestätigung durch Procl. in Crat. c. 37: *πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει, ὁ γὰρ λέγων τί λέγει, ὁ δὲ τί λέγων τὸ ὂν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει,* obschon das aristotelische *σχεδόν* darauf hindeutet, daſs die Sache nicht so uneingeschränkte Geltung hat. Offenbar hat die Polemik, die dabei mit im Spiele ist, den Antisthenes zuweilen zu extremen Äuſserungen veranlaſst, denen er nicht immer treu bleiben konnte.

Viel weiter noch als die genannten gingen andere, wie Gorgias und Protagoras, die mit der Leugnung jedes 'Seins' überhaupt auch dem 'Ist' im Urteil jede Berechtigung absprechen mufsten.

So eifrig Plato die Beschränktheit solcher Auffassungsweise bekämpfte, so wenig war er doch im Stande, volles Licht in das Dunkel zu bringen. Denn er war seinerseits in einem merkwürdigen Irrtum über die Natur des Urteils befangen. Prantl ist in seiner Geschichte der Logik sehr sparsam in dem, was er über Plato mitteilt. Und in der That sind in Sachen der Logik die Irrtümer Platos im Ganzen gröfser als seine Verdienste. Aber eben worin diese Irrtümer vornehmlich bestanden, dies festzustellen ist gerade das Wichtige in der Geschichte der Logik. Denn daran hat Aristoteles offenbar vor allem angeknüpft; im Gegensatz dazu und im Kampf damit hat sich seine Kategorieenlehre und seine Lehre vom Urteil gebildet.

Die Vorstellung, welche Plato vom Urteil hat, stellt den wahren Sachverhalt nahezu auf den Kopf. Im Urteil werden ihm nicht wirkliche Gegenstände durch Begriffe erkannt, sondern das Subjekt erhält, was es von Wesenhaftigkeit besitzt, von dem Prädikat durch ein Verhältnis der Gemeinschaft, das vom Standpunkt des Subjektes aus als *μετέχειν* (*μέθεξις*), vom Standpunkt des Prädikates aus als *παρεῖναι* (*παρουσία*) bezeichnet wird. Das Prädikat verhilft dem Subjekt gewissermafsen erst zu seinem Dasein dadurch, dafs es das letztere an seinem Dasein Teil nehmen läfst. Das Prädikat wird damit von selbst zum eigentlichen Inhaber der Wesenhaftigkeit. Das Subjekt ist der Schatten, das Prädikat der Körper, welcher den Schatten wirft. Das Schöne, das Gerechte, das Gute, kurz alle allgemeinen Prädikate werden auf diese Weise zum Range der Wesenhaftigkeit erhoben, und damit stehen wir mitten in der Ideenlehre. Subjekt und Prädikat stehen in einer Art Ähnlichkeitsverhältnis, dergestalt, dafs das Subjekt wie das wesenlose Spiegelbild des Prädikats, wie die Nachahmung (*μίμημα*) eines Originals (*παράδειγμα*) erscheint. Tim. 48 E. Daher die Ausdrücke *ἐοικέναι* und *ὅμοιον εἶναι* für dies Verhältnis, wie es sich namentlich Repl. 349 D — 350 C dargestellt findet. Wie sich der Gegenstand der Sinnenwelt zur Idee, so verhält sich das Subjekt zum Prädikat.

Wenn zuweilen, wie namentlich im Sophistes[1]) und Parm. 129 CD eine annähernd richtige Auffassung des Urteils angedeutet wird, indem die Gegenstände der Sinnenwelt als Träger mannigfacher Prädikate hingestellt werden, so ist das keineswegs ein Verzicht auf die eigentlich herrschende platonische Ansicht; denn jene Einzelwesen der Sinnenwelt sind und bleiben bloſse Schattenwesen, und im Parmenides wird die Vielheit der möglichen Prädikate geradezu noch als ein Zeichen ihres Scheinwesens genommen.

Durch die platonische Philosophie erhält also das Urteil eine Art mystischer Bedeutung, es erscheint wie ein geheimnisvolles Band, welches die Ideenwelt mit der Sinnenwelt verbindet. Das Subjekt tritt seine Wesenhaftigkeit an das Prädikat ab: die Rollen werden geradezu vertauscht. Plato verbindet zwar, wie das auch Eudemos bei Simpl. in Phys. p. 97, 25 hervorhebt, die Kopula mit dem Prädikat und läſst sie durch das Prädikat erst ihre Bedeutung erhalten, womit er sich der aristotelischen Auffassung in gewisser Weise nähert; allein diese Verbindung hat bei ihm eine ganz andere Bedeutung.

Man sieht, wie innig die Frage nach der Bedeutung der Kopula mit den höchsten Problemen der Philosophie verknüpft ist. Nicht nur das Schicksal der Logik, sondern auch das der Metaphysik hing zum guten Teil von einer richtigen Lösung derselben ab. Diese Lösung brachte die Kategorieenlehre. Aristoteles selbst bezeichnet Phys. 185^b 31 die durch das *ἐστι* des Urteils hervorgerufenen Schwierigkeiten (*ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος*) als beseitigt durch seine Lehre.[2]) Nicht Gleichheit oder Ähn-

---

1) Soph. 251 A: *λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι φαμέν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τἆλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.*

2) Sehr richtig bemerkt daher Porphyrius bei Simpl. 94, 5 ff. zu dieser Stelle: *τὴν τοίνυν ταιαύτην καὶ τηλικαύτην ἀπορίαν μόνος ὁ Ἀριστοτέλης συνεῖδεν ὅπως λύειν χρή. τὰ γὰρ ὄντα φησὶ μὴ ὁμοίως ὄντα εἶναι· διὸ μὴ εἶναι αὐτῶν γένος τὸ ὄν· ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον εἶναι ὃ καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ὑποστῆναι δύναται χαρακτῆρα ἐμφαῖνον ἴδιον, τὰ δὲ ὄντα μέν, οὐχ ὁμοίως δὲ μετειληφότα τοῦ ὄντος, ἀλλὰ κατ' ἄλλον τρόπον τῷ ἐν ἐκείνοις εἶναι καὶ ἠρτῆσθαι ἀπ' ἐκείνων πρὸς τὸ εἶναι.*

lichkeit der Vorstellungen soll durch das Urteil vermittelst des *ἔστι* bezeichnet werden. Nicht eine Bedeutung nur, nämlich die der Wesenhaftigkeit, soll durch dies *ἔστι* zum Ausdruck kommen. Nicht im Prädikat hat die Wesenhaftigkeit ihren eigentlichen Sitz, sondern im Subjekt. Die Kopula dient, die verschiedenartigen Bestimmungen, unter denen die Wesensbestimmung nur eine ist, an das Subjekt heranzubringen. Sie erhält also ihre Bedeutung eigentlich erst durch das Prädikat. Sie ist gewissermaſsen für sich nur *δυνάμει* und wird erst durch das Prädikat *ἐνεργείᾳ*. Keine Prädikatsbestimmung (Kategorie) ist eigentliche und erste Wesenheit, wohl aber wird durch die erste Kategorie die *πρώτη οὐσία* bestimmt. Jedes eigentliche Urteil also, d. h. ein solches, welches uns die Wirklichkeit zum Bewuſstsein bringen soll, muſs unmittelbar oder mittelbar eine *οὐσία* zu seiner Grundlage haben, m. a. W. das wahre Subjekt jedes kategorischen Urteils muſs immer entweder ein *τόδε τι* oder wenigstens im weiteren Sinne *οὐσία* sein.[1]) Anderseits kann *τόδε τι* nie im eigentlichen Sinne

---

2) An. prior. 43ᵃ 25: *ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι τοιαῦτα ὥστε κατὰ μηδενος ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου, οἷον Κλέων καὶ Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ αἰσθητόν, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα (καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ζῷον ἑκάτερος τούτων ἐστί)· τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται* (d. h. das, was nicht zur *οὐσία*, sondern zu den anderen Kategorieen gehört) *κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται· τὰ δὲ καὶ αὐτὰ ἄλλων καὶ αὐτῶν ἕτερα, οἷον ἄνθρωπος Καλλίου καὶ ἀνθρώπου ζῷον* (d. h. die *δεύτεραι οὐσίαι*). Ich kann sprachlich natürlich alles zum Subjekt machen. Aber Bedeutung für unsere Erkenntnis hat es nur, wenn es auf wirkliche Wesen bezogen wird. Sage ich: 'die Liebe ist geduldig', so hat das für unsere Erkenntnis nur Wert, wenn es auf Menschen bezogen wird, wie es denn thatsächlich im Grunde auch nichts anderes bedeutet als 'alle Menschen, die Liebe haben, sind geduldig'. In dem Wort *κατηγορεῖν* liegt nach Aristoteles schon die Beziehung auf das wirkliche Subjekt, die *οὐσία*. So heiſst es An. post. 83ᵃ 14: *εἰ δὴ δεῖ νομοθετῆσαι, ἔστω τὸ οὕτω* (d. i. mit *οὐσία* als Subjekt) *λέγειν κατηγορεῖν, τὸ δ' ἐκείνως* (d. i. mit einem Subjekt aus einer der neun übrigen Kategorieen) *ἤτοι μηδαμῶς κατηγορεῖν, ἢ κατηγορεῖν μὲν μὴ ἁπλῶς, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν.* Ebenso ibid. p. 83ᵃ 36: *ἔτι εἰ μή ἐστι τοῦτο τουδὶ ποιότης κἀκεῖνο τούτου, μηδὲ ποιότητος ποιότης, ἀδύνατον ἀντικατηγορεῖσθαι ἀλλήλων οὕτως. ἀλλ' ἀληθὲς μὲν ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἀντικατηγορῆσαι δ' ἀληθῶς οὐκ ἐνδέχεται*: sagen kann ich wohl ein *ποιόν* in Beziehung auf ein *ποιόν*, aber nicht aussagen, *κατηγορεῖν*. Das letztere setzt nicht ein

Prädikat werden[1]), sondern nur *κατὰ συμβεβηκός*, wenn man nämlich sagt: 'jenes Weifse ist Sokrates' oder 'das Herankommende ist Kallias'.[2])

ποιόν, *ποσόν* etc., sondern *οὐσία* als Subjekt voraus. Nebenbei sei bemerkt, dafs diese Beziehung auf wirkliche Wesen als Subjekt auch durch die blofse sog. Bezeichnung gegeben werden kann, z. B. 'Alles Grüne thut dem Auge wohl', d. h. alle grünen Gegenstände.

1) Man darf sich, um das *τόδε τι* doch auch als eigentliches Prädikat zu erweisen, nicht auf Met. 1029ᵃ 23 berufen, wo es heifst: *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης*. Zunächst ist zu beachten, dafs die Betrachtung, innerhalb deren sich diese Worte finden, metaphysischen und nicht logischen Charakters ist. Die Frage ist, was man unter *οὐσία* zu verstehen habe, und es wird 1029ᵃ 1 geantwortet: *μάλιστα δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων.* Schon der Ausdruck *μορφή* zeigt, dafs es sich hier zunächst nicht um die logische Bedeutung von *ὑποκείμενον* handelt. Mit vollem Recht nennt Aristoteles neben den beiden anderen auch die *ὕλη* als mögliches Subjekt. Denn die Masse ist das Substrat aller körperlichen Zustände und Eigenschaften, und anders können wir sie uns gar nicht vorstellen. Wollte man aber die obigen Worte so deuten, als könnte auch das *τόδε τι* wirkliches Prädikat der *ὕλη* werden, so würde Aristoteles selbst entschiedenen Widerspruch erheben. Der Ausdruck will nur sagen (vgl. auch Bonitz Ind. p. 377ᵇ 34), dafs der *οὐσία* noch ein Substrat zu Grunde liegt, *ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ*, d. h. deren Sein sich unter keine der Kategorieen einreihen läfst, m. a. W. das gar keine positive Urteilsbestimmung zuläfst. Denn sobald eine solche einträte, müfste sie sich offenbar nach einer der Kategorieen vollziehen. Aristoteles beabsichtigt hier gar nicht eine feste Entscheidung zu geben, wie schon das *τρόπον τινά* zeigt, sondern er erörtert nur das Für und Wider. Und nachdem er hypothetisch der *ὕλη* den Rang der *οὐσία* zugestanden, fährt er Z. 26 fort: *ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ*, durchaus im Geiste seiner Philosophie. Denn die *ὕλη* ist ihm ja eigentlich nur *δυνάμει ὄν*. Zum Überflufs sagt er uns de long. et br. vit. 465ᵇ 6 ausdrücklich *οὐδενὸς ὑποκειμένου κατηγορεῖται ἡ οὐσία*.

2) An. prior. 43ᵃ 33 ff.: *τῶν γὰρ αἰσθητῶν σχεδὸν ἕκαστόν ἐστι τοιοῦτον ὥστε μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός, πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός· φαμὲν γάρ ποτε τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν.* Dieser Fall mufs meines Erachtens doch etwas genauer entschieden werden, als durch das immer zur rechten Zeit bequem sich einstellende *κατὰ συμβεβηκός*. Ein *nomen proprium* ist zwar Bezeichnung eines Einzelwesens. Allein es liegt in ihm doch schon der Anfang zur

Diese einfache Thatsache der Logik festgestellt zu haben, mufs dem Aristoteles zum hohen Verdienst angerechnet werden. Nur von der Logik aus konnte die Philosophie wieder in sichere Bahnen gelenkt, vor ausschweifenden Träumen bewahrt und auf den festen Grund der diesseitigen Welt als den allein sicheren Beziehungspunkt verwiesen werden. Das hat Aristoteles geleistet und zwar zunächst durch seine Kategorieenlehre, die den nebelhaften Begriff des *ὄν* gründlich beleuchtete und zeigte, dafs er durchaus nicht dasselbe sei wie *οὐσία*. So grofs auch weiterhin seine Irrtümer sein mögen, indem er schliefslich doch wieder die Wesenheit der Dinge durch die Definition, d. h. durch den Inhalt des Begriffes festhalten zu können meint, d. h. an die Stelle der Anschauung wieder den Begriff unterschiebt, es war doch zunächst das die gedachte Erkenntnis mit der Anschauung verknüpfende Band wiederhergestellt, welches die früheren, vor allen Plato, zerrissen hatten. Nur die *οὐσία* ist das wahre Subjekt. Mit dieser sicheren Wahrheit zerstörte er die platonische Auffassung von Begriff und Urteil und entkleidete die Ideen ihrer angeblichen Wesenheit. Sie sind nicht *οὐσίαι*, nicht Subjekte, sondern Prädikate. 'Was nicht *οὐσία* bedeutet, mufs irgend einem Subjekt als Prädikat beigelegt werden und kann nicht z. B. ein Weifses in dem Sinne sein, dafs es, ohne zugleich auch etwas Anderes und an einem Andern zu sein, für sich allein weifs wäre. Denn den Ideen mufs man den Abschied geben: sie sind leerer Schall'.[1])

---

begrifflichen Abstraction. Sondere ich zum Zweck der Bildung eines Allgemeinbegriffes aus einer Menge einzelner, aber irgendwie verwandter Gegenstände vermittelst des Schemas der Einbildungskraft ein allgemeines Merkmal als Begriff ab, so liegt auch bei der Bildung des *nomen proprium* eine solche Absonderung insofern vor, als ich in diesem alle die fortwährend wechselnden Zustände eines Einzelwesens zusammenfasse. Denn dies Einzelwesen ist in keinem einzigen Augenblick genau mehr dasselbe wie im vorigen. Sage ich also: 'dieses da ist Sokrates', so heifst das: 'diese augenblickliche und sich stetig ändernde Erscheinung eines Einzelwesens gehört unter die feststehende Vorstellung Sokrates'. Man versuche es mit einem gewöhnlichen *τόδε τι*, wie 'dieser Baum', und man wird sofort den Unterschied gewahr. 'Dieser Baum' läfst sich nicht zum Prädikat machen.

1) An. post. I, 22 p. 83ª 30 ff.: *ὅσα μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι καὶ μὴ εἶναί τι λευκόν, ὃ*

So heifst es im Anschlufs an die unmittelbar vorher aufgeführten Unterscheidungen der Kategorieenlehre, für deren tieferes Verständnis das Studium dieser Partie der zweiten Analytik nicht genug empfohlen werden kann.

Eben dies Kapitel der zweiten Analytik zeigt auch auf das schlagendste, in welch unlösbarem Zusammenhang die Kategorieen mit der aristotelischen Lehre vom Urteil stehen. Das wahre und eigentliche Subjekt kann nur unter die erste Kategorie gehören. Das ist einer der Ecksteine der aristotelischen Logik. Folgen wir den Ausführungen des Kapitels weiter, so finden wir von p. 83ª 36 ab den Erweis, dafs die *ποιότης* ebenso wenig wie die andern Kategorieen aufser der *οὐσία* im eigentlichen Sinne Subjekt sein können.[1]) *Πάντα γὰρ ταῦτα συμβέβηκε καὶ κατὰ τῶν οὐσιῶν κατηγορεῖται.* Und wie das Urteil zunächst auf die Absonderung der *οὐσία* führt, womit der erste und bedeutendste Schritt zur Kategorieenlehre gethan ist, so giebt es auch weiter durch seine Verwendung in der Logik, namentlich im Schlufsverfahren, wie eine empfindliche Wage, das logische Gewicht der einzelnen Begriffe und ihren Unterschied zu erkennen, wie dies der vorige Abschnitt gezeigt hat. Die platonische *οὐσία* erwies sich im Lichte der aristotelischen Lehre als ein *ποιόν*, die pythagorische wesenhafte Zahl als ein wesenloses *ποσόν*.

Für die Scheidung und Feststellung der Kategorieen im Ein-

οὐχ ἕτερόν τι ὂν λευκόν ἐστιν. τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι.

1) Ich kann der Erklärung, welche Waitz von dieser Stelle (An. post. 83ª 36) giebt, nicht beipflichten. Es beruht meines Erachtens auf einem Irrtum, wenn er meint, *ἀντικατηγορεῖσθαι* müfste unbedingt immer dieselbe Bedeutung haben wie *ἀντιστρέφειν*, was allerdings meistens der Fall ist. Hier aber hat es nur die Bedeutung 'Vorstellungen gegenseitig von einander aussagen', ohne Rücksicht auf ihre logische Umkehrbarkeit, die hier keine Rolle spielt. Sprachlich geschieht damit dem Worte durchaus kein Unrecht. Was Aristoteles behauptet, ist also dies: 'man kann nicht gegenseitig von einander eine *ποιότης* von einer *ποιότης* im eigentlichen Sinne aussagen, *κατηγορεῖν*'. Die Gegenseitigkeit (*ἀντί*) beruht hier darauf, dafs beide *ποιότητες* sind. Das ist der Sinn der Stelle, mit dem allein das Folgende sich zusammenreimt, während die Waitzsche Erklärung das Folgende nur durch unnatürlichen Zwang zum Gehorsam bringen kann.

zelnen ist jedenfalls neben den Fehlern der platonischen Dialektik der Anteil der Sophistik nicht gering anzuschlagen, wie oben angedeutet. Das sinnverwirrende Blendwerk derselben wies eigentlich unmittelbar auf die Notwendigkeit der Kategorieenlehre hin. Die Thatsache lag vor, dafs, wenn man alle Begriffe im Urteil schlechtweg nach der nämlichen Schablone behandelte, man sich unausweichlich in den Abgrund der Widersprüche und Absurditäten stürzte und damit die menschliche Vernunft an den Skepticismus verloren gab. Wer von dem Glauben durchdrungen war, dafs der menschliche Geist nicht ein blofses Spiel des Scheines und Betruges, sondern der Wahrheit empfänglich sei, wer jenem unerschütterlichen Vertrauen der Vernunft zu sich selbst folgte, welches allen wahren und grofsen Philosophen eben so eigen gewesen ist, wie es dem natürlichen Realismus des gemeinen Menschenverstandes zu Grunde liegt, der mufste von vorn herein überzeugt sein, dafs die Vexationen der Sophisten, weit entfernt das letzte Wort der Philosophie zu sein, nur ebenso viele Anzeichen für Begriffsunterschiede waren, die geflissentlich verwischt wurden und verwischt werden konnten, so lange es an einer wissenschaftlichen Erkenntnis und Rechtfertigung dieser Unterschiede fehlte. Mit der Aufdeckung derselben war der Schlüssel gegeben zur Berichtigung vieler mutwilligen Spielereien und Täuschungen ebenso wie mancher tiefgreifenden ehrlichen Irrtümer der bisherigen Philosophie. In beiden zusammengenommen, diesen Irrtümern und jenen Irreführungen liegen die einfachen geschichtlichen Voraussetzungen der Kategorieenlehre. Wenn Aristoteles beide prüfend überschaute, so war sein logisches Genie imstande, sie vollständig in seine Gewalt zu bekommen und systematisch zu gliedern. Die Philosophie war alt genug und war bei ihrem Alter zugleich rührig genug gewesen, um den ganzen Kreis der auf diesem Gebiete möglichen Fehler durchmessen zu haben. Die einzelnen Fehler, auf Gattungen gebracht, bildeten die Wegweiser zu den von ihm geschiedenen 'Geschlechtern des Seienden.'

Was dies 'Seiende' zu bedeuten habe, ist zur Genüge erörtert und nur die Verkennung seines eigentlichen Sinnes konnte zu einem Urteil führen, wie es Schuppe l. l. p. 67 fällt, 'Aristoteles gleiche, wenn man die gefundenen Kategorieen mit dem mutmafslichen Ziele seines Suchens vergleiche, einem Schützen, der im Augen-

blick, da er anlegt, sein eigentliches Ziel aus den Augen verloren hat und einen anderen, jenem ersten Ziele äufserlich täuschend ähnlichen Gegenstand trifft.' Der Schütze, der sein Ziel verfehlt, ist nicht Aristoteles, es ist niemand anders als Schuppe. Denn er trägt in den Aristoteles hinein, was diesem fern gelegen. Dann ist es freilich nicht schwer zu zeigen, dafs Aristoteles kein Tell gewesen. Aber damit hat es eben keine Not. Aristoteles hat mit seiner Lehre den Grund gelegt zu einer gesunden Logik. Was er wollte, hat er vollständig erreicht. Wie die Skeptiker mit ihren zehn *τρόποι* die menschliche Erkenntnis dem Zweifel und der Unsicherheit preiszugeben suchten, so waren dem Aristoteles seine zehn Kategorieen das Mittel, die Erkenntnis vor Betrug zu sichern.

Und sie sind es auch in der Folgezeit geblieben. Unvermindert steht ihr Ansehen im Mittelalter. Es scheint als wären sie nicht tot zu machen und noch jetzt versagen sie uns ihren Dienst nicht. Hegel beginnt seine Phänomenologie des Geistes mit Betrachtungen über das Jetzt und Hier. 'Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgiltig Haus, Baum zu sein. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.' Sehr richtig erwidert ihm darauf Fries (Gesch. d. Phil. II, 654 f. Anm.): 'Du hast deinen Aristoteles schlecht studiert, das 'Hier' ist weder Baum, noch Haus, noch vermittelte Einfachheit, noch Allgemeinheit. Das 'Hier' steht ja weder unter der Kategorie *ποσόν* noch *ποιόν*, sondern unter der Kategorie *ποῦ*. Das 'Hier' denkt man nicht, sondern das schaut man. Hier bedeutet dem Deutschen den Ort, auf den ich eben weise; 'Dieser' den Gegenstand, auf den ich weise' etc.

Diese unverwüstliche Lebenskraft der Kategorieen ist das sicherste Anzeichen dafür, dafs sie kein nutzloses Hirngespinnst sind, sondern einen wohlberechtigten Platz innerhalb des philosophischen Erkenntniskreises einnehmen. Sie geben thatsächlich die richtigen Kriterien zur Unterscheidung aller Begriffe nach Mafsgabe ihrer Bedeutung für das Urteil oder, aristotelisch ausgedrückt,

die Kriterien zur Unterscheidung aller Prädikate, dies letztere Wort in dem weiten und ungenauen Sinn genommen, den es nach dem Obigen bei Aristoteles gemäfs seiner äufserlichen Auffassung des kategorischen Urteils hat. So machen sich denn die Kategorieen unwillkürlich immer wieder geltend; denn sie sind richtig gedacht und im Wesen des menschlichen Geistes begründet.

Inwiefern dies der Fall ist, haben wir im Verlauf unserer Untersuchung zu zeigen gesucht. Danach stellt sich die Kategorieenlehre dar als die Lösung einer wirklichen philosophischen Aufgabe, die zwar als eine elementare bezeichnet werden mufs, aber für den Stand der philosophischen Forschung, den Aristoteles vorfand und die Beschaffenheit der Probleme, die man sich bis dahin gestellt, von gröfster Bedeutung ist. Für ihre Zeit war sie ein wahres Evangelium. Für uns ist sie es nicht mehr in dem Mafse, teils weil wir die Scheidung der Begriffe stillschweigend voraussetzen, so oft auch dagegen gefehlt wird, teils und vor allem, weil wir über die Gewohnheit des sophistischen Disputierens hinaus sind, das den Griechen Lebensbedürfnis war und gegen dessen verfängliche Kunstgriffe das entscheidende Rettungsmittel eben in den Kategorieen lag. Aber eine reinigende und klärende Kraft ist dieser Lehre als gutes Erbteil verblieben bis auf den heutigen Tag, wo die Philosophie, in höhere Bahnen geleitet, sich an andern Aufgaben mit anderen Mitteln versucht. Denn durch diesen höheren Anstieg sind jene niederen Errungenschaften nicht entwertet. Auch die Mathematik ist weit hinaus geschritten über den Wissenskreis der griechischen Forscher. Aber neben den Ergebnissen und Aufgaben der höheren Analysis behauptet auch die euklidische Geometrie noch ihren Platz.

Man wird es begreiflich finden, dafs Kant, einmal im Besitze seiner Kategorieentafel und des dadurch geschaffenen transcendentalen Leitfadens, der gröfsten Entdeckung, die je in Sachen der Philosophie gemacht worden ist, mit einer gewissen Geringschätzung auf die aristotelischen Kategorieen herabblicken konnte, zumal er den Gesichtspunkt völlig verkannte, unter dem sie allein zu verstehen sind. Aber unbefangene Prüfung wird es dem grofsen Durchforscher der menschlichen Vernunft nicht zugeben, dafs der scharfsinnigste und zäheste Denker des Altertums das Rüstzeug seiner Kategorieen, das er mit so grofser Zuversicht handhabt, 'ohne

Princip zusammengerafft habe.' Wir dürfen mit Genugthuung darauf hinweisen, dafs nicht am wenigsten Kant selbst uns die Mittel zur Rechtfertigung des Aristoteles an die Hand gegeben hat. Und man darf sagen, dafs sich die Kategorieentafeln beider gegenseitig zur Kontrole und Bestätigung dienen. Denn was in des Aristoteles Tafel unmittelbar keine Stelle finden kann, das und nur das sind eben die kantischen Kategorieen.

IV.

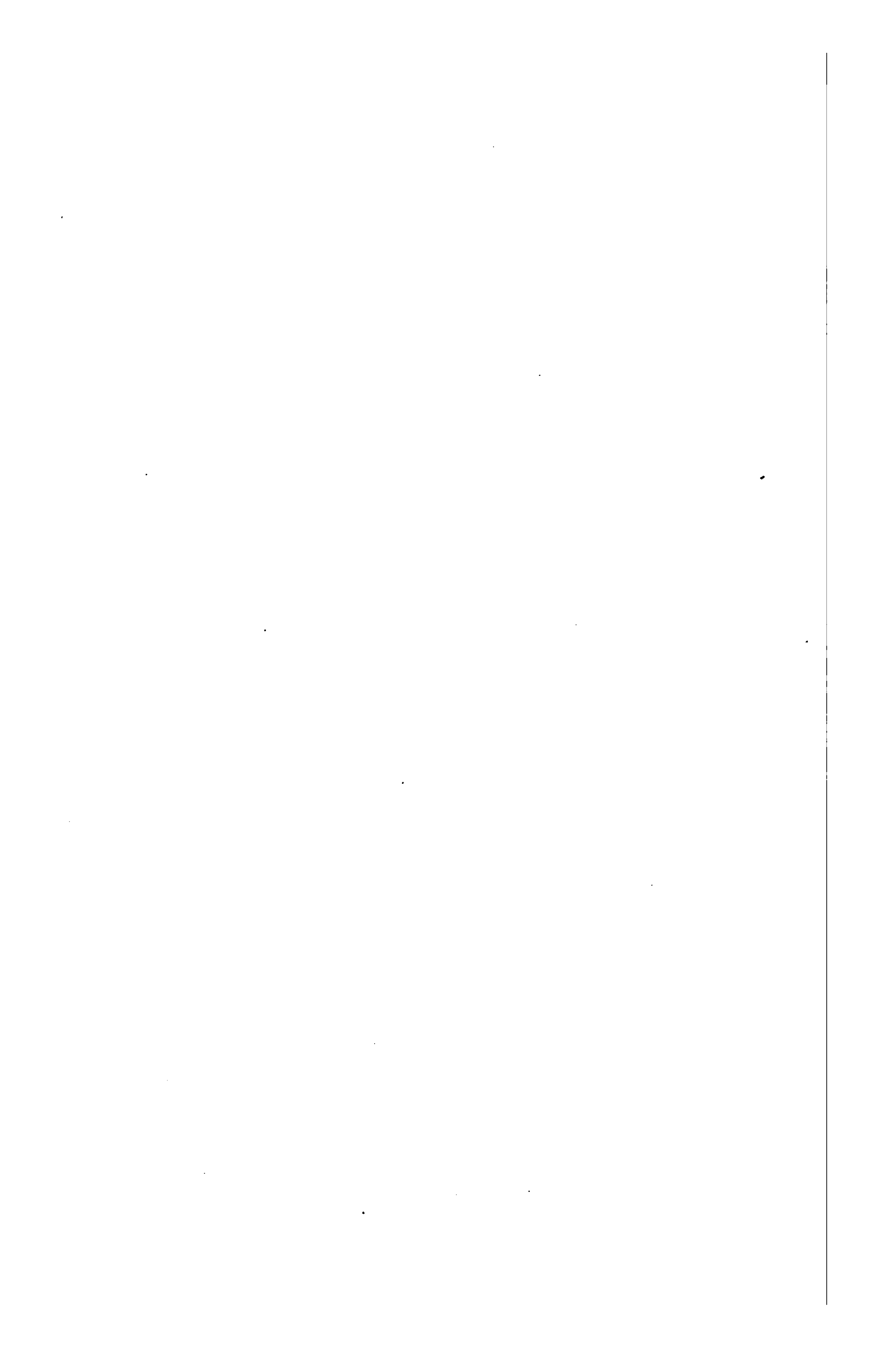
BEITRÄGE

ZUR

ERKLÄRUNG DER METAPHYSIK

DES

ARISTOTELES.



Οὐδενὶ χωρὶς τῶν ὀλίγων καὶ σμικρῶν πολλὰ ἢ μεγάλα· οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν οἱ λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι.

Plato.

Wer sich nach Bonitz um Erklärung der Metaphysik des Aristoteles bemüht, wird sich zwar von vornherein sagen müssen, daſs sein Geschäft nicht viel mehr bedeuten wird als das des Ährenlesers nach eingefahrener Ernte; allein das Verständnis einer so bedeutenden und zugleich so schwierigen, vielleicht der schwierigsten Schrift, die uns das Altertum hinterlassen, auch nur in einzelnen Punkten gefördert zu haben, darf nicht als verlorene Arbeit betrachtet werden.

p. 987^{b} 4 heiſst es von Plato: *ἐκεῖνον* (den Sokrates) *ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο* (sc. *τὸ καθόλου καὶ τοὺς ὁρισμούς*) *γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων.* Bonitz erklärt p. 88 seines Kommentars *διὰ τὸ τοιοῦτον* als gesagt in Bezug auf das Vorhergehende durch *propter insitas et fixas animo Heracliteas opiniones;* Schwegler übergeht es sowohl in der Übersetzung wie in den Anmerkungen. Kirchmann übersetzt 'infolgedessen', bezieht es also, wie Bonitz, auf das Vorhergehende. Das Gezwungene dieser Deutung wird jedem leicht einleuchten, der die Stelle aufmerksam liest. Das Richtige, durch einen Blick auf den Zusammenhang sich von selbst Rechtfertigende ist, es als Ankündigung dessen aufzufassen, was dann mit *ἀδύνατον γάρ* eingeführt wird. Es ist demgemäſs zu übersetzen: 'aus folgendem Grunde.' Dieser Gebrauch von *ὁ τοιοῦτος* ist durchaus nicht unaristotelisch, wenn er sich auch durch kein Beispiel im Index Aristotelicus belegt findet, wo vielmehr nur für *τοιοῦτος* ohne Artikel zwei Stellen aus der Rhetorik angezogen sind, in denen es sich auf das Folgende bezieht. Genau so, wie hier, mit folgendem *γάρ* (= nämlich) findet es sich Met. 998^{a} 10 *οἷς τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα πάντα μὲν πλείονος λόγου διελθεῖν, ἱκανὸν δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα θεωρῆσαι. οὔτε γάρ κ. τ. λ.* d. h. 'das Folgende zu betrachten. Nämlich etc.' Und ebenso

Met. 1026ᵇ 22 *δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶν τοιούτων λόγων· τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά κ. τ. λ.*, wo es ebenfalls die Erklärer irre geführt hat, obschon hier aus Alexander das Richtige zu entnehmen war, der p. 416, 11 das *τῶν τοιούτων* durch *ἤδη ῥηθησομένων* umschreibt. Dafs sich aber der Gebrauch nicht blofs auf die Metaphysik beschränkt, sieht man aus de an. 408ᵃ 34 f. *εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἄν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης, εἰς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας. φαμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι κ. τ. λ.* Aus der späteren Graecität vgl. z. B. Jambl. Protr. p. 12, 22 ed. Pistelli: *παραπλήσια δὲ τούτῳ καὶ τὰ τοιαῦτά ἐστι* und nun folgt das Citat; l. l. 21, 16 *καὶ ἡ προτροπὴ τελεωτέρα πρὸς αὐτὸ γίγνεται διὰ τῶν τοιούτων.* Folgt wieder das Citat. — Ähnlich findet sich übrigens auch *οὗτος* mit Beziehung auf das Folgende, das dann auch mit *γάρ* eingeführt wird; z. B. Rhet. 1410ᵇ 9. Danach ist vielleicht zu erklären Met. 1054ᵇ 18, wo Christ die Worte *διὰ τοῦτο* für '*spuria*' erklärt. Ich beziehe sie auf das folgende *οὐ γὰρ ἀντίφασις κ. τ. λ.*; damit schwindet jeder Anstofs.

998ᵃ 6 *οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν.* Schwegler und Kirchmann übersetzen hier *σημεῖα* mit Sternbilder, während doch aus Alexander das Richtige zu entnehmen war, dafs nämlich *σημεῖα* hier die mathematischen Punkte sind, was übrigens auch ohne Alexander sich bei einigem Nachdenken jeder selbst sagen mufs. In der Astronomie, d. h. in ihren geometrischen Konstruktionen, werden die Sterne wie Punkte betrachtet. Nur das Schweigen von Bonitz, das als Zustimmung zu Schweglers Erklärung aufgefafst werden könnte, machte diese Bemerkung nötig.

1001ᵇ 6 ff. wird im Verlaufe der Aporieen über die Frage, ob das Eins Wesenhaftigkeit besitze oder nicht, des Zeno Beweis erwähnt, dem zufolge (indem er sich auf den Standpunkt der Gegner stellt und von diesem aus argumentiert), wenn das Eins *ἀδιαίρετον* sei, es überhaupt nichts geben könne: *ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος, καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν· τοῦτο γὰρ πάντῃ ὄν κ. τ. λ.* Also Zeno folgerte hypothetisch, wenn das Eins unteilbar ist, so kann es gar nichts (also, wie wir hinzusetzen dürfen, auch keine Punkte) geben. Denn u. s. w. Man sieht, er setzte

dabei voraus, das Eine müfste ein Quantum und wenn dies, auch körperlich sein. Nichts desto weniger fügte er (1001[b] 11 ff.) hinzu, Nicht-Körperliches (*τὰ ἄλλα* sc. *ἢ σωματικά*) könne in gewisser Weise wenigstens gröfser oder kleiner machen, nämlich Flächen und Linien (denn man kann Flächen durch Aneinanderrücken mit Flächen, Linien durch Linien verdoppeln oder beliebig vergröfsern); nicht aber Punkt und Einheit (*στιγμὴ καὶ μονάς*). Er räumte also zunächst ein, dafs es Quanta gebe, die nicht körperlich seien; aber weiter gab er mit der Bemerkung über *στιγμή* und *μονάς* doch auch zu, dafs etwas existiere, was *μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον*. Er widerspricht sich also eigentlich in einem Atem. Denn hier setzt er unbesehen die Existenz von etwas voraus, dessen Existenz er eben vorher geleugnet hatte. Und eben dies ist es, was Aristoteles 1001[b] 13 ff. tadelnd hervorhebt. Aber freilich wird dieser Sachverhalt durch den Bekkerschen Text, den auch Christ beibehalten hat, stark verdunkelt. Sie schreiben beide mit E *ἀλλ' ἐπειδὴ οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς καὶ ἐνδέχεται εἶναι ἀδιαίρετόν τι, ὥστε καὶ οὕτως καὶ πρὸς ἐκεῖνόν τιν' ἀπολογίαν ἔχει κ. τ. λ.* Dadurch kommt zunächst, grammatisch betrachtet, ein äufserst störendes Anakoluth zu stande, über das sich Bonitz künstlich genug dadurch wegzuhelfen sucht, dafs er mit Z. 17 *ἀλλὰ πῶς δὴ κ. τ. λ.* dem Sinne nach den Nachsatz eintreten läfst. Aber liefse man sich dies auch gefallen, so bleibt doch sachlich der offenkundige Übelstand, dafs Aristoteles, ohne noch den Widerspruch des Zeno erwiesen oder bemerklich gemacht zu haben, gleich mit einem *ἐπειδὴ οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς* herausplatzt, also auf Grund einer blofsen, allgemeinen Beschuldigung, als ob diese ohne Weiteres als erwiesen hinzunehmen wäre, in überdies noch ziemlich unklarer Logik gegen ihn polemisiert, man weifs eigentlich nicht recht, wie. Alle diese Ausstellungen scheinen mir ihre Erledigung zu finden durch die Aufnahme der Lesart von A[b], die freilich Bekker nicht genau angegeben hat. Sie lautet: *ἀλλ' εἰ δὴ* (nicht *ἐπειδὴ*) *οὕτως θεωρεῖ φορτικῶς καὶ ἐνδέχεται εἶναι κ. τ. λ.* Die Güte der Hs. A[b] an dieser Stelle bewährt sich schon daran, dafs sie nicht, wie E, vor *ἐνδέχεται* ein *οὐκ* hat. Wie Christ in diesem Punkte E verurteilt, so hätte er es auch im Übrigen thun sollen. Denn *εἰ δὴ οὕτως* ist diejenige Lesart, welche dem Sinne wie der Syntax allein Ge-

εἰ ἄρα τὸ ἓν ἑαυτῷ ταὐτὸν ἔσται, οὐχ ἓν ἑαυτῷ ἔσται. Simplic. in Arist. Phys. p. 83, 34 Diels *πολλῷ γὰρ μᾶλλον τὰ τῷ αὐτῷ ἓν καὶ ἀλλήλοις ταὐτά ἐστιν.* Cf. Eurip. Phön. 156. Plut. Mor. 1089 A.

Aus dem, was unmittelbar folgt, hebe ich hervor die Worte 1003^b 28 *δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὔτ' ἐπὶ γενέσεως οὔτ' ἐπὶ φθορᾶς· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἑνός*, wegen der falschen und von anderer Seite nicht berichtigten Deutung, die sie durch Bonitz und Alexander erfahren haben. Es soll bewiesen werden, dafs *ἓν* und *ὄν*, wenn auch begrifflich verschieden, doch Wechselbegriffe sind, dafs also dem Umfange nach *ἓν* = *ὄν*. Dies wird mit Zuhilfenahme des Begriffes *ἄνθρωπος* — es könnte selbstverständlich auch jeder beliebige andere sein — bewiesen, offenbar nach Analogie des bekannten Satzes, dafs, wenn zwei Gröfsen das gleiche Verhältnis zu einer dritten haben, sie unter einander gleich sind. Es wird nun behauptet, dafs *ὢν ἄνθρωπος* und *εἷς ἄνθρωπος* nichts anderes besagen, als *ἄνθρωπος*. Denn 1) wenn der Mensch entsteht, so entsteht eben ein seiender Mensch, und wenn er untergeht, so geht ein seiender Mensch unter, kurz 'Mensch' und 'seiender Mensch' decken sich, oder, wie es Aristoteles ausdrückt, *οὐ χωρίζεται*: das 'seiend' verändert den Begriff des Menschen nicht. 2) Wenn der Mensch entsteht, so entsteht eben e i n Mensch u. s. w., also auch hier *εἷς ἄνθρωπος* = *ἄνθρωπος*. Erst daraus folgt weiter, dafs *εἷς* dem Umfange nach = *ὤν*, d. h. dafs die Begriffe *ἓν* und *ὂν* Wechselbegriffe sind. So verläuft der Beweis tadellos. Bonitz dagegen bezieht das *οὐ χωρίζεται* schon unmittelbar auf die Begriffe *ἓν* und *ὄν*: eine offenbare *petitio principii*, deren Aristoteles sich nicht schuldig gemacht hat, wie schon das *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός* zeigt, welches, die Richtigkeit der Bonitzschen Auffassung vorausgesetzt, nicht blofs überflüssig, sondern geradezu absurd sein würde.

1005^b 4 *δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.* Schwegler verweist auf Plut. de recte aud. rat. und Wyttenbachs Note, Bonitz schweigt. Es kann nun gewifs *ἀκούειν* auch 'lernen' heifsen, aber doch nur, wo es sich um das Verhältnis des Schülers zum Lehrer handelt. Hier aber ist von den alten *φυσικοί* die Rede, welche *ᾤοντο σκοπεῖν περὶ τοῦ ὄντος* und die demgemäfs auch über die Axiome (eigene)

Untersuchungen anstellten. Darauf scheint ἀκούοντας ebensowenig zu passen, wie es einen klaren Gegensatz zu dem ἥκειν προεπισταμένους bildet. Die Unhaltbarkeit dieses ἀκούοντας liegt also ziemlich klar zu Tage. Was aber dafür einzusetzen ist, ob etwa ἥκοντας oder ἀγνοοῦντας oder was sonst, dürfte sich kaum mit Sicherheit entscheiden lassen.

Übrigens birgt die Stelle noch eine weitere Schwierigkeit in sich. Nachdem nämlich Aristoteles eben gesagt hat, es sei Sache der πρώτη φιλοσοφία, die Axiome zu betrachten, sagt er hier 1005ᵇ 4, man müsse sie schon mitbringen, nämlich aus der Analytik. Vielleicht löst sich der Widerspruch dadurch, dafs man die Worte eben auf jene φυσικοί bezieht: ehe man Physik treibt, sollte man die Wahrheit jener Axiome, gleichviel ob auf Grund der Analytik oder der Metaphysik, längst erkannt haben.

1010ᵇ 33 τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον. So interpungieren Bekker und Christ. Ein vernünftiger Sinn stellt sich dabei nicht heraus. Bonitz setzt mit einer Anzahl früherer Ausgaben vor ἀδύνατον Komma, das Komma nach αἴσθησιν beibehaltend. Ich weifs nicht, wie er die Sache verstanden wissen will, denn er erklärt sich im Kommentar nicht darüber. Jedenfalls ist es gegenüber den Übersetzungen nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dafs die Worte καὶ ἄνευ αἰσθήσεως zu dem Relativsatz gehören. Nämlich: 'welche die Wahrnehmung veranlassen und zwar ohne selbst Wahrnehmung zu haben.' Dafs dies der Sinn, ergiebt sich deutlich aus dem folgenden.

1017ᵇ 1 ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει [ῥητόν], τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων. ὁρῶν τε γάρ φαμεν εἶναι καὶ τὸ δυνάμει [ῥητῶς] ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ. Bonitz ist mit den übrigen Erklärern ratlos, wie man sich die Einschwärzung von ῥητόν und dann von ῥητῶς zu erklären habe. Schon Alexander kennt den Text nicht anders. Folgendes dürfte einige Wahrscheinlichkeit für sich haben. Unmittelbar vorher ist die Rede von der Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats mit seiner Seite. Da nun in unserem Satze durch die Worte τῶν εἰρημένων τούτων, deren Beziehung nicht auf den ersten Blick klar ist, eine Zurückweisung auf das unmittelbar Vorhergehende gegeben scheinen konnte, so lag nichts näher, als dafs ein Inhaber

der Handschrift oder ein Schreiber darin eine Erläuterung zu dem Vorigen sah: Diagonale und Seite des Quadrats sind einfach genommen *ἀσύμμετροι*, im Quadrat aber (in der zweiten Potenz) sind sie *σύμμετροι*, also nach feststehendem Sprachgebrauch der griechischen Mathematiker *δυνάμει ῥητοί*. Nichts natürlicher also, als dafs der eine solche Beziehung Vermutende das *δυνάμει* durch *ῥητόν* ergänzte; mit *ἐντελεχείᾳ* konnte dann im Gegensatz zu *δυνάμει ῥητόν* auf das ursprüngliche (inkommensurabele) Verhältnis hingewiesen scheinen. War das *ῥητόν* hier einmal eingesetzt, so zog es das *ῥητῶς* zwei Zeilen weiter unten, wo wieder *δυνάμει* steht, wie von selbst nach sich, vielleicht aber nicht unmittelbar; darauf scheint wenigstens der Umstand hinzudeuten, dafs das erste *ῥητόν* auch in A^b wie in den übrigen Hss. steht, während *ῥητῶς* in A^b fehlt. Ein lehrreiches Beispiel, wie Interpolationen entstehen können.

Übrigens scheint der ganze Passus schadhaft und durch Interpolationen entstellt. Denn auch 1017^b 7 ff. steht das Beispiel *καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς*, das sich zwischen die zwei richtigen Beispiele eingeschoben hat, in Widerspruch mit der Ankündigung Z. 6, dafs das Verhältnis von *δύναμις* und *ἐνέργεια* sich auch bei den *οὐσίαι* finde. Die *γραμμαί* gehören nicht zu den *οὐσίαι*[1]), sondern zum *ποσόν*, wie das *μέγεθος* überhaupt. Met. 1020^a 9. Ich vermute, dafs die Parallelstelle 1048^a 33 die Quelle zu dieser Einschaltung gewesen ist.

1019^a 1 f. *τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων.* Da man in den Schriften Platos keine Stelle wufste, auf die man diese Hinweisung auf Plato beziehen konnte, so flüchtete man zu den Idealzahlen, in denen sich jenes eigenartige *πρότερον καὶ ὕστερον* zu finden schien, das Aristoteles als e i n e Art des Vor und Nach nicht blofs an dieser Stelle, sondern auch noch Phys. 260^b 17 und dem Sinne nach Met. 1077^b 3 hervorhebt. So zuerst Trendelenburg, nach ihm Zeller und Schwegler. Bonitz giebt zwar keine

1) Allerdings scheint gleich 1017^b 20 dafür zu sprechen, dafs auch *γραμμή* als *οὐσία* gelte. Allein es ist zu beachten das *ὥς φασί τινες*. Es sind die Platoniker. Cf. 1090^b 6 ff.

eigene Lösung des Rätsels, bezweifelt aber die Richtigkeit der obigen Deutung. Mit vollem Recht. Denn

1) hätte man doch zunächst ein Recht zu erwarten, dafs Aristoteles, der sonst mit Bezug auf die Idealzahlen an Worten nicht geizt, hier ein *ἐν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς* oder irgend eine ähnliche Andeutung hinzugefügt hätte. Vor allem aber mufs es sonderbar erscheinen, dafs Aristoteles sich hier zur Bekräftigung einer eigenen Lehrbestimmung auf eine Unterscheidung des Plato aus einem Gebiete berufen soll, das er in seiner Gesamtheit mit der gröfsten Entschiedenheit bekämpfte und als ein leeres Hirngespinst zu kennzeichnen nicht müde ward.

2) Immerhin wäre es indes nicht undenkbar, dafs Aristoteles bei schärfster Verurteilung jener Lehre doch in formeller Beziehung sich den Gedanken derselben zu Nutze gemacht hätte. Denn es kann eine Sache grundfalsch und doch Beispiel eines Begriffsverhältnisses sein, das logisch bedeutsam und verwertbar ist. Sehen wir also zu, wie die Sache hier steht. Aristoteles nennt in unserer Stelle den Plato als Zeugen für eine Unterscheidung, *διαίρεσις*[1]), die er, Aristoteles, als richtig anerkennt und in seinen Gedankenkreis aufgenommen hat. Sie mufs also ihrem logischen Werte nach bei beiden die nämliche sein. Ob aber das Vor und Nach der Idealzahlen unserem aristotelischen Vor und Nach wirklich völlig entspricht, dürfte doch zu bezweifeln sein. Bei den Idealzahlen herrscht insofern ein Vor und Nach, als durch einen mystischen Erzeugungsakt (*γέννησις*) die späteren aus dem Eins und der Materie des Grofsen und Kleinen hervorgehen, wodurch, bei durchgängiger, specifischer Verschiedenheit der einzelnen Zahlen doch ein Abhängigkeitsverhältnis unter ihnen bedingt ist. In so enger Begrenzung versteht aber Aristoteles die hier in Betracht kommende Art des Vor und Nach nicht. Zutreffen würde die Deutung im Ganzen allerdings auf Stellen wie Phys. 260^{b} 17 ff., wo die Raumbewegung, *φορά*, als *πρότερον* in diesem Sinne, verglichen mit den übrigen Arten der Bewegung z. B. *ἀλλοίωσις*, erwiesen wird, insofern die erstere wohl ohne die letztere, diese aber nicht ohne jene

1) Dafs bei *διαιρέσει* auch nicht entfernt an die *γεγραμμέναι διαιρέσεις* zu denken sei, ist so klar, dafs sich Christ (Plat. Stud.) jede Erörterung über eine Möglichkeit dieser Beziehung sparen konnte.

gedacht werden kann. Die örtliche Bewegung bestimmt nämlich auch für die übrigen das Grundverhältnis, so dafs sie in der That auch als ein Erzeugnis derselben erscheinen. Betrachten wir daneben aber auch Stellen wie Met. 1077^{b} 3, wo gezeigt wird, dafs die Gegenstände der Mathematik zwar dem Begriff (*λόγῳ*) nach früher sind als die Körper der Sinnenwelt, dafs aber dem wesenhaften Sein (*οὐσίᾳ*) nach die Körperwelt das frühere ist, so gewinnt die Sache schon ein anderes Ansehen. Denn unmöglich kann man die Punkte, Flächen u. s. w. in dem Sinne ein Erzeugnis der Körperwelt nennen, wie in dem obigen Falle.

3) Angenommen aber auch, die Deutung auf diese Lehre biete sachlich keinerlei Anstofs, so scheint doch der handschriftlich besser als das Imperfektum beglaubigte Aorist *ἐχρήσατο* (so A^{b} und wahrscheinlich Alexander), wenn auch nicht notwendig, so doch natürlicher und eher auf eine bestimmte Schrift hinzudeuten, als auf eine blofs mündliche Lehre. Vgl. Christ, Platon. Stud. p. 33.

Trotz alle dem müfsten wir uns mit dem von Trendelenburg Gebotenen begnügen, wenn es nicht doch eine Stelle im Plato gäbe, die allen Anforderungen zu genügen scheint, ohne dafs ich sie bei einem der Erklärer erwähnt fände. Ich meine Timäus 34 D. Nachdem nämlich Plato die Bildung des Weltkörpers geschildert hat, bahnt er sich mit folgenden Worten den Übergang zur Darstellung der Bildung der Weltseele: *τὴν δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν· οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν· ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν· ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ* (cf. Legg. 896 C. 892 C. 894). Hier findet sich alles, was wir brauchen: das *πρότερον*, der *οὐσία* und *φύσις* nach, im Gegensatz zu anderen, menschlich näher liegenden Vorstellungsweisen, das Bedingtsein des Einen durch das Andere, aber nicht umgekehrt. Das im Sinne der ganzen Darstellung bildlich zu nehmende *γενέσει* entspricht hier der *οὐσία* und *φύσις*, denn an eine wirkliche *γένεσις* ist ja bei der Weltseele noch weniger zu denken, als bei der menschlichen Seele. Mit der Erzeugung durch Gott ist eben ihre *οὐσία* und *φύσις* gemeint, der gemäfs

sie früher sein mufs als der Körper, ähnlich wie Arist. Met. 1077ᵃ 19 sagt, das *ἄψυχον* sei *τῇ οὐσίᾳ ὕστερον ἐμψύχου*. Auch die Auseinandersetzung Met. 1035ᵇ 3 ff. ist in gewisser Weise zu vergleichen.

Im 15. Kapitel des synonymischen Buches *Δ* wird das *πρός τι* erörtert und zwar zunächst in Beziehung auf entweder einseitig oder wechselseitig sich bedingende Zahlen- und Gröfsenverhältnisse. Was nun zunächst die Zahlenverhältnisse betrifft, so handelt es sich entweder um bestimmte Verhältniszahlen oder um ein allgemeines Zahlenverhältnis (zu dessen Beziehung wir Buchstaben zu Hilfe nehmen). Das erstere nennt Aristoteles *ὡρισμένον*, das andere *ἀόριστον*. Für beide Fälle unterscheidet er wieder zwei Unterabteilungen: entweder nämlich bedingen sich die beiden Glieder einseitig oder wechselseitig. Es ergiebt sich demnach folgende Tabelle:

$2:1$	*διπλάσιον*	i. e. *πρὸς ἕν*	*ὡρισμένως*
$\frac{3}{2}:\frac{2}{3}$	*ἡμιόλιον: ὑφημιόλιον*	i. e. *πρὸς αὐτούς*	
$n:1$	*πολλαπλάσιον*	i. e. *πρὸς ἕν*	*ἀορίστως*
$\frac{n+1}{n}:\frac{n}{n+1}$	*ἐπιμόριον: ὑπεπιμόριον*	i. e. *πρὸς αὐτούς*	

Bonitz irrt p. 260 seines Kommentars in der Annahme, es handele sich hier ausschliefslich um reciproke Werte; nur das zweite Glied in jeder der beiden Abteilungen stellt einen reciproken Wert dar. Wir würden den Wortlaut gegen uns haben, wenn wir auch in den ersten Gliedern mit Bonitz einsetzen wollten $2:\frac{1}{2}$ und $n:\frac{1}{n}$, um reciproke Werte zu erhalten. Denn es heifst ja ausdrücklich *διπλάσιον πρὸς ἕν* und was die allgemeine Bedeutung von *διπλάσιον* und *ἥμισυ* anlangt, die so oft in den aristotelischen Schriften als Beispiel des *πρός τι* aufgeführt werden und auf die sich Bonitz beruft, so sind sie offenbar nie gedacht in dem Verhältnis von $2:\frac{1}{2}$, sondern in dem Verhältnis von $2:1$. Das geht deutlich hervor z. B. aus Top. 135ᵇ 26 *ἡμίσεος ἴδιον τὸ ὡς ἓν πρὸς δύο* und Cat. 6ᵇ 31 *καὶ τὸ διπλάσιον ἡμίσεος διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ διπλασίου ἥμισυ*. Denn sonst müfste es ja heifsen *τὸ διπλάσιον ἡμίσεος τετραπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ διπλασίου τεταρτημόριον*. Cf. Cat. 7ᵇ 16 u. a. Dabei darf man sich nicht irre machen lassen durch den Einwurf von Bonitz, es dürfte dann

nicht heifsen *πρὸς ἕν*, sondern *πρὸς τὸ ἕν*. Es kommt hier gar nicht darauf an, dafs diese Einheit auch unmittelbar die Eins selbst ist, es kommt nur auf das Verhältnis an und dies ist immer wie 2 : 1, auch wenn die wirklich vorliegenden Mafse 4 : 2 oder 8 : 4 zeigen. Überdies bestätigt die Definition, die Top. 135[b] 24 gegeben wird, aufs beste sowohl von sachlicher wie von sprachlicher Seite unsere Auffassung: *οἷον ἐπεὶ λέγεται τὸ μὲν διπλάσιον πρὸς τὸ ἥμισυ, τὰ δὲ δύο πρὸς ἕν, ἔστι δὲ τοῦ διπλασίου ἴδιον τὸ ὡς δύο πρὸς ἕν, εἴη ἂν τοῦ ἡμίσεος ἴδιον τὸ ὡς ἓν πρὸς δύο.* Cf. Top. 147[a] 30.

Von diesen Zahlenverhältnissen wendet sich dann Aristoteles zu dem allgemeinen Gröfsenverhältnis des *ὑπερέχον* und *ὑπερεχόμενον*, über das er sich 1021[a] 4 folgendermafsen ausläfst: *τὸ δ' ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον ὅλως ἀόριστον κατ' ἀριθμόν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος, κατὰ μὴ σύμμετρον δὲ ἀριθμὸν λέγεται· τὸ γὰρ ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον τοσοῦτόν τέ ἐστι καὶ ἔτι· τοῦτο δ' ἀόριστον· ὁπότερον γὰρ ἔτυχέν ἐστιν, ἢ ἴσον ἢ οὐκ ἴσον.* Es ist klar, dafs hier ein völlig unbestimmtes, weder durch bestimmte Zahlen noch allgemein durch Buchstaben zu bezeichnendes Verhältnis vorliegt. Anders wäre das, wenn die überragende Gröfse (*τὸ ὑπερέχον*) immer ein Vielfaches, z. B. das Doppelte der kleineren wäre, ein Fall, der am Schlufs angedeutet wird durch das *ἢ ἴσον*. Allein auch wenn die beiden fraglichen Gröfsen, z. B. die Linien x und y, überhaupt nur immer kommensurabel wären, liefse sich ein allgemeines Zahlenverhältnis zwischen ihnen ausdrücken mit Hilfe der Gleichungen

$$x = ma$$
$$y = na$$

wobei a das beiderseitige Grundmafs, m und n die Multiplikatoren dieses Grundmafses für die beiden Linien wäre. Wir würden dann die Proportion erhalten

$$x : y = m : n$$

Mit Hilfe des arithmetischen Mittels könnte man auch leicht ein gewisses korrespondierendes Zahlenverhältnis im Sinne unserer Stelle (*πρός τι*) zwischen x und y darstellen. Denn es sei μ dies arithmetische Mittel, $\left(\text{d. h. } \mu = \frac{x+y}{2}\right)$, d die Differenz zwischen x und y, so würden wir die einfachen Formeln ererhalten

$$x = \mu - \frac{d}{2}$$

$$y = \mu + \frac{d}{2}$$

vorausgesetzt, dafs x die kleinere Gröfse ist. Ist x die gröfsere, dann umgekehrt.

Allein sie können ja auch inkommensurabel sein, wie die Seite des Quadrats und die Diagonale. Dadurch wird die Bestimmung eines allgemeinen Verhältnisses unmöglich gemacht. Das scheint es nach Lage der ganzen Sache nur sein zu können, was Aristoteles mit den Worten *ὁ γὰρ ἀριθμός — λέγεται* sagen will, was ihn aber freilich die Hs. E, der die Ausgaben folgen, nicht sagen läfst. Folgt man ihr, so hat Bonitz ganz recht, wenn er mit den Worten *parum apte coniunxit, quae inter se manifesto repugnant, omnem numerum esse σύμμετρον et haec dici κατὸ μὴ σύμμετρον ἀριθμόν* auf den offenen Widerspruch hinweist. Allein A[b] hat: *ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρον, κατὰ μὴ σύμμετρον δὲ ἀριθμὸς οὐ λέγονται.* Danach wird es heifsen müssen: *ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος, κατὰ μὴ συμμέτρων δὲ ἀριθμοὶ οὐ λέγονται* (oder *ἀριθμὸς οὐ λέγεται*): 'denn die Zahl ist symmetrisch, d. h. Zahlen stehen immer in mefsbarem, kommensurabelem Verhältnis zu einander, für Nicht-Kommensurabeles dagegen gelten die Zahlen nicht'. Da A[b] nach *ἀριθμός* hat *σύμμετρον*, könnte man auch denken an *ὁ γὰρ ἀριθμὸς συμμέτρων* 'die Zahl gilt von kommensurabelen Gröfsen', doch ist das nicht nötig.

1026[a] 13 *ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ.* Hier hat Christ in Übereinstimmung mit Schwegler das in allen Hss. überlieferte und dem Sinne allein angemessene *ἀχώριστα* in *χωριστά* ändern zu müssen geglaubt. Schwegler hat übersehen, dafs der Gegensatz zu der *πρώτη φιλοσοφία* nicht in dem einen Gliede *ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ — ἀκίνητα*, sondern in beiden Gliedern bis *ὡς ἐν ὕλῃ* liegt, dafs also mit dem *μέν* in Z. 14 gar nicht die Beziehung auf die Gegenstände der *πρώτη φιλοσοφία*, sondern blofs auf das folgende *ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα* liegt. Mit den *χωριστά* sind hier offenbar nicht die Einzelwesen als solche gemeint, sondern das, was ein von der Materie getrenntes Dasein hat.

1026[b] 10 ff.: *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδ' ὁ γεωμέτρης θεωρεῖ τὰ οὕτω συμβεβηκότα τοῖς σχήμασιν, οὐδ' εἰ ἕτερόν ἐστι τρίγωνον καὶ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον.* Die neueren Erklärer bleiben bei der Deutung Alexanders, nach welcher mit dem *τρίγωνον* und *τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον* der Gegensatz eines sinnlichen, mit der Materie behafteten Dreiecks und des abstracten, mathematischen Dreiecks gemeint sei. Dafs dies durch den Wortlaut eher abgewiesen als nahe gelegt wird, erkennen sie gleichwohl an. Mafs und Bedingung für jede Erklärung mufs aber doch zunächst der Wortlaut sein. Und ich meine, es läfst sich auch bei strenger Einhaltung des Wortsinnes eine befriedigende Deutung gewinnen. Es handelt sich um die Erläuterung des *ὂν κατὰ συμβεβηκός*. Der Geometer, sagt Aristoteles, beschäftigt sich nicht mit den zufälligen Eigenschaften der Figuren, sondern mit den notwendigen und wesentlichen, er beschäftigt sich auch nicht mit Fragen wie der, ob das Dreieck verschieden sei von dem zwei Rechte umfassenden Dreieck. Das Letztere ist nämlich eine müfsige Sophistenfrage, die auch in gewissem Sinne zu den *συμβεβηκότα* gehört. So wenig nämlich die Eigenschaft des Dreiecks, zwei Rechte zu haben, ein eigentliches *συμβεβηκός*, vielmehr ein *συμβεβηκός καθ' αὐτό* des Dreiecks ist, das als solches natürlich der Untersuchung des Geometers unterliegt (cf. de anim. 402[b] 20), so sehr ist das *ἕτερον εἶναι τρίγωνον καὶ τρ. δ. ο. ε.* eine unwesentliche, accidentelle Sache, die aber für die Sophisten deshalb von grofser Wichtigkeit war, weil sie hier einen ihrer Haken einschlagen konnten, um eine sophistische Chikane anzubringen. Gab man nämlich die Verschiedenheit der beiden Begriffe zu, so verwickelte man sich in Widersprüche, insofern ja doch jedes Dreieck als Dreieck zwei Rechte umfafst. Leugnete man aber die Verschiedenheit, so wurde man in die beliebte Falle des *ἀδολεσχεῖν* gelockt, über die uns das 13. Kapitel der sophistischen Elenchen genügende Auskunft giebt. Ist nämlich Dreieck (*a*) und zwei Rechte umfassendes Dreieck (*b*) dasselbe, so kann man für *a* substituieren *b* und so kommt man mit Einsetzung dieses Wertes in *b* zu der Bestimmung: ein zwei Rechte umfassendes, zwei Rechte umfassendes Dreieck u. s. w. *in infinitum,* kurz die rechte Sophistenweisheit, die ja Aristoteles hier kennzeichnen will. Ein Accidentelles ist auch dies, wie alles, was die Sophisten zu Markte brin-

gen, wenn es auch nicht ein *συμβεβηκός* im eigentlichsten Sinne ist. Und diese Verschiedenheit deutet Arist. klar an, indem er sagt *οὐδὲ τὰ οὕτω συμβεβηκότα οὐδ' εἰ* ... Dafs mit diesem *οὐδ' εἰ* Arist. auf die sophistischen Kniffe übergeht, zeigt deutlich das unmittelbar Folgende: *εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων, πότερον ἕτερον ἢ ταὐτὸν μουσικὸν καὶ γραμματικόν, καὶ μουσικὸς Κορίσκος καὶ Κορίσκος κ. τ. λ.*, alles Fragen, die ganz dem nämlichen Genre angehören, wie die oben bezeichnete.

Nachdem Aristoteles im 2. Kapitel des fünften Buches die Natur des *συμβεβηκός* im Allgemeinen durch den Gegensatz zu dem Notwendigen (*ἐξ ἀνάγκης*) und Meistenteils (*τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*) bestimmt hat, beginnt er das 3. Kapitel mit folgenden sonderbaren Worten 1027ᵃ 29: *ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἴτια γεννητὰ καὶ φθαρτὰ ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι φανερόν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται, εἰ τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι ἀνάγκη εἶναι*, eine Behauptung, die dann durch Beispiele erläutert wird. Der Widerspruch, welchen die Fassung der Worte *ὅτι — φανερόν* zeigt, würde noch nicht unbedingt die Annahme eines sachlichen Widerspruches notwendig machen; denn dieselbe paradoxe Ausdrucksweise findet sich auch an anderen Stellen. Met. 1043ᵇ 14: *ἀνάγκη δὴ ταύτην* (d. i. die *οὐσία* als *εἶδος*) *ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι*. Vgl. Met. 1044ᵇ 21 ff. Auch *de coelo* 280ᵇ 15 f. und vorher 280ᵇ 7 hätten die Erklärer heranziehen können. Allein in diesen Fällen hat die Ausdrucksweise ihren guten Sinn. Denn wir wissen schon aus Met. Z, 8 p. 1033ᵃ 24 ff., dafs die Form unvergänglich ist; mithin hat in dem ausgeschriebenen Beispiel (1043ᵇ 14) das erste Glied der Alternative (*ἀΐδιον*) volle Giltigkeit, während das zweite die Vergänglichkeit nur in uneigentlichem Sinne zuläfst. Wenn die eherne Kugel (das *συνειλημμένον* oder *τόδε τι*, in dem Materie und Form vereint sind) zerstört wird, so wird auch die Form mit zerstört, aber nicht als solche, sondern nur *κατὰ συμβεβηκός*, denn an sich ist sie unvergänglich.

Wenn sich also Schwegler Metaph. Bd. IV p. 24 auf diese Stelle beruft, um die Rechtmäfsigkeit der Überlieferung an unserer Stelle 1027ᵃ 29 zu erweisen, so hätte er sich nicht des Nachweises

überheben dürfen, dafs die durch jene angebliche Parallelstelle gesicherte Bedeutung der fraglichen Wortverbindung den Anforderungen des Zusammenhanges an unserer Stelle entspricht. Das Absehen aber des Aristoteles an unserer Stelle ist so klar, dafs es keiner Mifsdeutung fähig ist: er will zeigen, das die Kausalreihe der Veränderungen, des Entstehens und Vergehens, nicht durchweg den Charakter der Notwendigkeit, sondern vielfach den der Zufälligkeit trägt, dafs wir also bei Verfolgung der Kausalreihe nach ihrem Anfang zu *(regressus)* häufig auf rein zufällige Ursachen stofsen. Denn wenn ich die Verkettung der Ereignisse rückwärts verfolge, so komme ich immer von einem Bedingten auf ein anderes Bedingtes, auf einen anderen Grund, bis auf einen Grund, der zwar an sich ebensowenig unbedingt ist, wie die andern, für den ich aber keinen zureichenden Grund angeben kann. Diesen Regressus verdeutlicht Aristoteles an einigen Beispielen, die es sich lohnt anzusehen. Angenommen, es wird einer auf einem Ausgang vom Hause seinen Tod finden. Der Eintritt dieses künftigen Ereignisses liefse sich durch folgende Kausalreihe mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge verbunden denken: er wird ausgehen, weil ihn dürstet (ein Bewirkungsverhältnis, zwar nicht ἐξ ὀνάγκης, aber doch nach dem ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, da der Dürstende gewöhnlich am Brunnen seinen Durst zu stillen sucht); der Durst aber ist eine Folge des Genusses scharfer, gesalzener Speisen (dies ist ἐξ ἀνάγκης). Dieser Genufs aber ist der gegenwärtige Stand der Dinge; da dieser nun rein zufällig ist — ἤτοι ὑπάρχει ἢ οἴ, denn jener Genufs hätte ebenso gut unterbleiben können —, so ist damit der ganzen Reihe das Gepräge des Zufälligen aufgedrückt.[1])

1) Aristoteles bringt diesen Charakter des Zufälligen zu scharfem Ausdruck durch die Worte ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἀποθανεῖται ἢ οὐκ ἀποθανεῖται, die Schwegler sehr mit Unrecht dahin deutet l. l. p. 27, als sollte darin gerade die Anerkennung der unbedingten Notwendigkeit liegen. Das Gegenteil ist der Fall. Folgte sich alles mit unbedingter Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης), so wäre jene Alternative ausgeschlossen. Gerade das Widersinnige dieser unbedingten Notwendigkeit sollten die Worte darthun. Denn es handelt sich hier ja nicht um logische, sondern um reale Notwendigkeit. Nur für die erstere gilt der Satz des Widerspruchs. Die reale Notwendigkeit schliefst die Möglichkeit des Gegenteils von vorn herein aus. Wenn man also durch die Rückverfolgung der Gründe sich zu einer solchen Alternative genötigt sieht, so ist sie der schlagendste Beweis, dafs hier kein Geschehen ἐξ ἀνάγκης vorliegt.

Wollte man ihr den Charakter der Notwendigkeit beimessen, so würde man auch diesen relativen Anfangspunkt, den Genufs scharf gesalzener Speisen, als etwas Notwendiges anerkennen müssen.

Nicht anders, wenn man nicht blofs bis zum gegenwärtigen, sondern auf einen Zeitpunkt der Vergangenheit zurückgeht. Auch hier wird man immer neben solchen Zusammenhängen, die eine erkennbare notwendige Verknüpfung der Ereignisse darstellen, auf rein zufällige Ursachen stofsen. Wie in dem vorigen Beispiel der Durst zwar eine notwendige Folge des Genusses scharfer Speisen ist, dieser Genufs aber nicht ebenso eine notwendige Folge des vorhergehenden Zustandes, so ist hier durch den notwendigen Zusammenhang zwischen dem Tod und dem Todeskeim, der von Anfang an durch die Vereinigung entgegengesetzter Elemente dem Menschen eingesenkt ist, zwar eine notwendige ursächliche Verkettung gegeben, alles übrige aber, wie die Art des Todes und die Bildung dieses einzelnen menschlichen Organismus selbst bleibt zufällig (denn dieser bestimmte Mensch hätte ja ebenso gut nicht geboren werden können).

Dies der Gang der vorliegenden Betrachtung, deren Bedeutung im Allgemeinen auch von Schwegler, trotz vieler Mifsverständnisse im Einzelnen, nicht verkannt werden konnte. Es ist kein Zweifel, dafs mit den *ἀρχαὶ καὶ αἴτια γεννητὰ καὶ φθαρτά* unserer Stelle zufällige (nicht bleibende oder nach einer festen Regel wirkende) Ursachen gemeint seien, also das Gegenteil von dem, was als der Form eigentümlich gilt, d. i. Unvergänglichkeit. Diesen Charakter des Unvergänglichen und Bleibenden aber, auf dessen Ausschliefsung die ganze Betrachtung hinausläuft, würden wir unseren *αἴτια* zusprechen, wenn wir sie in dem Sinne wie die *εἴδη* nennen wollten *γεννητὰ ἄνευ τοῖ γίγνεσθαι.*

Es müfste also der Ausdruck, um hier statthaft zu sein, eine ganz andere Bedeutung haben als in jenem Falle. Eine solche giebt ihm Alexander p. 419, 16 durch die Behauptung[1]), es seien damit die zufälligen Nebenwirkungen einer eigentlich wirkenden

1) *ἐκ μὴ οἰκοδόμου διὰ γενέσεώς τινος καὶ μαθήσεως καὶ ὅλως χρονικῆς παρατάσεως εἰς τὸ εἶναι οἰκοδόμος καὶ δύνασθαι ποιεῖν οἰκίαν ἥκεν. εἰς δὲ τὸ τῷ μὲν ἡδεῖαν εἶναι τὴν οἰκίαν, τῷ δὲ λυπηράν, οὐδαμῶς διὰ τοιούτου τινὸς ἥκεν, — ἀλλ᾽ ἀχρόνως συνέβη αὐτῷ τὸ γίνεσθαι αἴτιον αὐτὸν τοῦ λυπεῖν τὴν οἰκίαν.*

Ursache gemeint. Die letztere beruhe, wie beim Baumeister, als Schöpfer von Gebäuden, insofern auf einer *γένεσις*, als er sein Handwerk erlernen muſs, während jene zufälligen Nebenumstände (Met. 1026ᵇ 6), wie z. B. daſs das Haus dem einen angenehm, dem andern widerwärtig sei, nicht eine solche *γένεσις* zur Voraussetzung hätten, also zeitlos, *ἀχρόνως*, sich zutrügen. Diese, eines Alexander wenig würdige Exegetenweisheit hätte Bonitz Bedenken tragen sollen sich anzueignen. Da er sie gleichwohl durch sein Ansehen gedeckt hat, p. 291 des Kommentars, müssen wir einen Augenblick dabei verweilen.

Zeitlos soll eine solche Nebenwirkung sein? Welcher Machthaber im Reiche des Geistes soll uns zwingen können, solchen Widersinn zu glauben? Eine solche Nebenwirkung hat doch ebenso gut ihre zeitliche Entstehung, wie die Hauptwirkung, und *γένεσις* ist doch nicht dasselbe wie *μάθησις*. Und was zeitlos ist, dabei aber doch existiert, wie kann das anders als ewig sein? Aber weiter kommt in Betracht, daſs es sich hier gar nicht um notwendige und zufällige Begriffsverhältnisse handelt wie bei dem *οἰκοδόμος*, dessen Kunst doch darin besteht, daſs er Häuser bauen kann, nicht daſs er immer Häuser baut, sondern um den realen Zusammenhang der Ereignisse. Wenn der *οἰκοδόμος* ein Haus wirklich baut, so hängt das unter Umständen noch von ganz anderen Gründen ab als dem, daſs er es bauen kann.

Man könnte vielleicht zur Deutung des rätselhaften Ausdrucks zurückgreifen wollen auf 1026ᵇ 19: *φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκος ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶν τοιούτων λόγων· τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν.* Allein in diesen Worten handelt es sich nur um den Gegensatz von Substanz und Accidens. Ein eigentliches Entstehen und Vergehen (in dem bekannten engeren Sinne) kommt nur der ersteren zu, nicht dem letzteren. In unserem Falle aber handelt es sich um den Kausalnexus, dessen Glieder gleichmäſsig aus Substanzen und Accidenzen bestehen können. Es findet also gar keine Vergleichung statt.

Ich wüſste nur eine Möglichkeit der Deutung. Man könnte sich nämlich unter diesen 'entstandenen und vergänglichen Ursachen ohne Entstehen und Vergehen' das denken, was wir freie Ursachen

nennen, d. h. die dem Menschen vermöge der Willkürlichkeit seines Handelns innewohnende Kausalität. Diese wirkt zwar unter Naturgesetzen, wie alles, was in der Welt der Erscheinungen steht, aber einerseits können wir diese Gesetzmäſsigkeit nicht im Einzelnen erforschen, sondern nur sagen, der stärkere Antrieb siegt, anderseits müssen wir ethisch betrachtet uns doch als die absoluten Urheber unserer Thaten ansehen. Wir könnten davon folgende Anwendung auf unsern Fall machen: es giebt Ursachen, die zwar irgendwie geworden sind und auch wieder aufhören, die aber doch nicht in erklärbarem Naturzusammenhang stehen, nicht den Charakter des mechanischen Entstehens und Vergehens an sich tragen. Auf eine solche Erklärung könnten die Worte führen 1027[b] 11: *δῆλον ἄρα ὅτι μέχρι τινὸς βαδίζει ἀρχῆς, αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο. ἔσται οὖν ἡ τοῦ ὁπότερ' ἔτυχεν αὕτη, καὶ αἴτιον τῆς γενέσεως αὐτῆς ἄλλο οὐδέν.* Allein abgesehen von der Unstatthaftigkeit, dem Aristoteles in dieser Schärfe die Antinomie der Freiheit und Notwendigkeit zu leihen, zeigt schon die im Ganzen einfachere und klarere Parallelstelle im 10. Buch p. 1065[a] 6ff., daſs mit den hervorgehobenen Worten ganz allgemein nur das irgendwo erfolgende Abreiſsen des Fadens der Erklärungen nach oben hin gemeint ist, gleichviel ob es sich um menschliches Thun oder um bloſse Naturereignisse handelt. Denn die Parallelstelle spricht bei ganz gleichem Zweck der Betrachtung nur von solchen Naturereignissen (Sonnenfinsternis).[1])

1) Des Aristoteles Ethik betrachtet, wie jede gesunde Ethik, den Menschen einfach als ein freies, für seine Handlungen verantwortliches Wesen und geht, sehr zum Vorteil der Sache, auf die metaphysischen Schwierigkeiten, die mit dieser Voraussetzung verknüpft sind, gar nicht ein. Wie er aber, abgesehen von dem ethischen Gesichtspunkte, das menschliche Thun im allgemeinen Naturzusammenhange ansieht, können wir aus unserer Stelle der Metaphysik lernen. Es gilt ihm dasselbe, soweit es nicht *ἐξ ἀνάγκης* (wie z. B. das Atmen) oder *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* geschieht, einfach als *συμβεβηκός*, wie bei den Naturprocessen. Das *συμβεβηκός* hat demnach bei ihm einen sehr weiten Spielraum, viel weiter als das, was wir Zufall nennen. Im zweiten Buche der Physik (c. 4—6) wird neben dem *ἐξ ἀνάγκης* (oder *ἀεὶ ὡσαύτως*) und dem *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* das *αὐτόματον* und *ἀπὸ τύχης* in schwieriger und vielfach dunkeler Ausführung besprochen, deren Erklärung durch die scharfsinnigen Erläuterungen Torstriks (Hermes IX p. 425 ff.) wesentlich gefördert worden ist. Torstrik unterläſst es aber zu bemerken, daſs diese Auseinander-

Es bleibt also, wenn wir den Aristoteles nicht in unlösbaren Rätseln reden lassen wollen, nichts übrig, als einen Fehler in der Überlieferung anzuerkennen. Hält man sich nun einerseits gegenwärtig, dafs es sich in unserem Abschnitt um nichts anderes handelt, als um ein *Aufsteigen* zu den rückwärts liegenden Ursachen, um einen Regressus, anderseits dafs alle Anstöfse und Dunkelheiten aus dem *ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι* flossen, so wird man es vielleicht nicht zu kühn finden, wenn durch Verwandlung dieses *ἄνευ* in *ἄνω* beiden Rücksichten gedient wird. Dann hängen die Genetive *τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι* natür-

setzung im Ganzen eigentlich ein etwas rhapsodisches Gepräge trägt; denn sie füllt nicht wirklich das Gebiet aus, das sie ausfüllen zu sollen scheint. Die Art nämlich, wie das *αὐτόματον* eingeführt wird, mufs fast notwendig den Glauben erwecken, es solle dadurch dasjenige ganze Gebiet des Geschehens umfafst werden, welches übrig bleibt nach Abzug des *ἐξ ἀνάγκης* und *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*. Allein das *αὐτόματον*, dem das *ἀπὸ τύχης* (cf. Met. 1025^a 14, eine Stelle, die Torstrik zum Schaden seiner Untersuchung verabsäumt hat mit zu Rate zu ziehen) als eine besondere Art untergeordnet ist, setzt immer einen erkannten Zweck voraus. Um sagen zu können, etwas geschieht *ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*, mufs ich wissen, was der eigentliche Zweck bei dem Vorgang ist oder welche bekannten Zwecke durch einen Vorgang gestört oder gefördert werden. Das kann ich aber bei Beurteilung von Vorgängen in der Natur durchaus nicht immer; denn selbst bei Kenntnis der Gesetzmäfsigkeit ist der Zweck oft nicht klar, wie z. B. Aristoteles selbst gesteht, den Zweck der Mondfinsternisse nicht zu kennen oder vielmehr geneigt ist, einen solchen überhaupt zu leugnen, Met. 1044^b 12. Das *αὐτόματον* beruht eigentlich auf dem Zusammentreffen zweier Kausalreihen, einer innerhalb der Berechnung liegenden und einer aufserhalb der Berechnung liegenden. Nun giebt es aber für unsere Beurteilung doch auch Reihen, die lediglich der letzteren Art sind. Es kann z. B. in öder und unbebauter Gegend durch anhaltende Nässe sich ein Felsstück von einem Berg lösen, in einen Bach herabrollen und dadurch dessen Lauf etwas ändern, ohne dafs dies irgend jemand oder in irgend einer Beziehung schadet oder nützt, kurz ohne dafs dabei von einem glücklichen oder unglücklichen Zusammentreffen mit bekannten Zwecken die Rede wäre. Hier liegt also eine Kette von Ursachen und Wirkungen vor, die als Ganzes rein zufällig, aber doch nicht *αὐτόματον* ist. Es bleibt demnach in der Untersuchung Phys. B 4—6 eine Lücke, die durch unsere Stelle der Metaphysik ausgefüllt wird. Nicht als ob die *αἴτια γεννητά* in Gegensatz ständen zu dem *αὐτόματον;* aber sie umfassen ein weiteres Gebiet, in welchem das *αὐτόματον* in gewisser Weise mit enthalten ist.

lich von *ἀρχαὶ καὶ αἴτια* ab und alles stimmt aufs beste zusammen; auch erledigen sich dadurch die etwas gewaltsamen Abänderungsvorschläge Christs. Über den Ausdruck *ἄνω* in Verbindung mit *αἴτια* und *ἀρχή* vgl. Bonitz Ind. p. 68ᵇ 47 s. v. *ἄνω*. Die *αἴτια γεννητὰ καὶ φθαρτά* stehen im Gegensatz zu denjenigen Ursachen, welche das *γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης* oder die *ἀΐδιος γένεσις* bewirken. Die letztere beruht immer auf einem Kreislauf der Erscheinungen, innerhalb dessen eigentlich jeder Punkt zugleich als Anfangs- und Endpunkt betrachtet werden darf.[1])

---

1) Eine *ἀΐδιος γένεσις* kann nach Aristoteles nur im Kreislauf durch Zurückbeugen (*ἀνακάμπτειν*) auf den relativen Anfang stattfinden. Eine geradlinige endlose (*ἀΐδιος*) Entwickelung kann es nicht geben, da ich rückwärts nie auf einen absoluten Anfang komme und dieser doch unentbehrlich ist. Die beste Aufklärung über die Sache findet man in dem sehr beachtenswerten Schlufskapitel der Schrift de gener. et corr. c. 11. Die zur sachlichen und sprachlichen Erläuterung unserer obigen Ausführungen zweckdienlichste Stelle ist 338ᵃ 5 ff.: *ἀνάγκη γὰρ ἤτοι πέρας ἔχειν τὴν γένεσιν ἢ μή, καὶ εἰ μή, ἢ εἰς εὐθὺ ἢ κύκλῳ. τούτων δ', εἴπερ ἔσται ἀΐδιος, οὐκ εἰς εὐθὺ οἷόν τε διὰ τὸ μηδαμῶς εἶναι ἀρχὴν μήτ' ἂν κάτω, ὡς ἐπὶ τῶν ἐσομένων λαμβάνομεν, μήτ' ἄνω, ὡς ἐπὶ τῶν γενομένων· ἀνάγκη δ' εἶναι ἀρχήν, μὴ πεπερασμένης οὔσης* (vielleicht *μήτε* ⟨*ἁπλῶς ἀπείρου*⟩ *μήτε πεπερασμένης οὔσης*, denn die Hss. haben *μήτε* für *μή*), *καὶ ἀΐδιον εἶναι. διὸ ἀνάγκη κύκλῳ εἶναι.* Dem liegt die richtige Vorstellung zu Grunde, dafs im Ganzen der Naturverwandlungen das Streben nach Kreislauf das vorherrschende ist. Wäre das Streben nach Gleichgewicht der überwiegende Trieb, so würde die Geschichte der Welt, entgegen unserer Auffassung von Raum und Zeit, einen endlichen Verlauf haben. Nicht ein schlechthin gestaltloses Chaos dürfen wir uns als den Anfang der Welt, nicht eine allmähliche Beruhigung und schliefsliche Erstarrung als ihre Geschichte denken, sondern jeder Anfang ist nur ein verhältnismäfsiger Anfang einer gewissen Reihe von Begebenheiten, welche mit einem aus der Vorzeit bestimmten Zustand der Gestaltung anfängt und ihre Bildungen durch eine bestimmte Reihenfolge von Gestaltenwechsel fortsetzt. Dies gilt aber nur für die Natur im Ganzen und zwar für die Natur im engeren Sinn. Für die Menschengeschichte ist damit nichts entschieden. Aber Aristoteles ist geneigt, auch sie als kreisförmige Bewegung aufzufassen. Bei der unzulänglichen Kenntnis der einschlägigen Thatsachen hat er sich zwar wohl gehütet, darüber in bindender, dogmatischer Form etwas festzusetzen; er schränkt seine Bemerkungen darüber immer durch ein *εἰκός* oder *φασί* ein. Allein seine bekannten gelegentlichen Äufserungen über eine periodisch sich wiederholende Vernichtung des Menschengeschlechts und der Kultur bis auf geringe Reste, die den Anfang zu einer Wiederholung der Men-

Wo unsere Erkenntnis keinen solchen Kreislauf wahrnimmt, sondern nur geradlinig die Ursachen aufwärts verfolgen kann, da mufs der Faden der Erklärung nach obenhin irgendwo abreifsen. Und das ist eben unser Fall.

1034^a 16: Um zu erklären, wie unter Umständen auch von Ohngefähr etwas zu Stande kommen kann, was sonst das Werk der Kunst ist, wie z. B. die Gesundheit, während anderes nur durch Kunst hervorgebracht werden kann, wie ein Haus, zeigt Aristoteles, dafs dies an der Beschaffenheit der betreffenden Materie liegt. Es giebt nämlich Materien, die sich von selbst bewegen. Unter diesen wieder einerseits solche, die auch von selbst einen eigentlich nur von der Kunst zu erwartenden Erfolg hervorbringen können, anderseits solche, die dies nicht können. Als Beispiel für den letzteren Fall werden angeführt die Steine, und wie es scheint, auch das Feuer in folgendem Satz: *ὅσων οὖν τοιαύτη ἡ ὕλη, οἷον οἱ λίθοι, ἀδύνατον ὡδὶ κινηθῆναι εἰ μὴ ὑπ' ἄλλου, ὡδὶ μέντοι ναί. καὶ τὸ πῦρ.* Schon rein äufserlich genommen sind die letzten Worte höchst befremdend und verdächtig. Das völlig abgerissene *καὶ τὸ πῦρ* hat denn auch zu Änderungsvorschlägen geführt. Man wollte die Worte entweder ganz streichen oder sie hinter *λίθοι* versetzen. Ein weiteres Anzeichen für die Verderbnis der Stelle liegt in der Discrepanz der Hss. Denn während E den obigen Wortlaut liefert, lauten in A^b die letzten Worte so: *μέντ' εἶναι καὶ τὸ πῦρ.* Aber viel schwerwiegender sind die sachlichen Bedenken. Es mufs doch sehr auffallen, wenn nur für den einen der beiden Fälle Beispiele gegeben werden, für den anderen, gerade interessanteren und hier in Frage stehenden, keines. Und das Feuer? Darf es wirklich in der hier vorliegenden Beziehung mit den Steinen zusammengestellt werden? Was wären es dann für Materien, die jene unbewufst künstlerisch wirkenden Eigenschaften in sich hätten? Ich meine, gerade das ist vor allem das Feuer. Durch das Feuer kann auch zufällig Metall geschmolzen, Wasser kochend gemacht und anderes erreicht werden, was eigentlich Sache der Kunst ist. Der Sinn also ebenso

schengeschichte bilden, weisen auch hier auf den Kreislauf als das von ihm angenommene Gesetz hin. Aller sublunarische Kreislauf ist nur ein *ἀνακάμπτειν κατ' εἶδος*, nicht *ἀριθμῷ*, welcher letztere nur den *ἀΐδιοι οὐσίαι*, den Sternen zukommt; de gen. et corr. 338^b 11.

wie die Abweichungen der Hss. führen auf ὡδὶ μέντοι κινεῖται τὸ πῦρ. Die Ähnlichkeit des auf einander folgenden τοι und κι hat wohl die Verwirrung angerichtet, und war κινεῖται einmal zerrissen, dann mufste aus den beiden letzten Silben irgend etwas gemacht werden; also ναι καί. Übrigens bewahren wir durch diesen Vorschlag die Stelle auch vor einer bösen Wirrnis im Gebrauche des ὡδί. Es hat dies Wort, wie leicht zu sehen, in unserer Stelle durchweg die Bedeutung 'in dieser bestimmten', d. i. 'in dieser der Kunst entsprechenden Weise' oder 'mit diesem der Kunst entsprechenden Erfolge.' Läfst man es nun bei der alten Lesart, so hat ὡδί hier auf einmal den ganz andern Sinn 'auf die ihm eigene, d. i. regelmäfsige Weise', wie dem Stein das Fallen als die ihm eigentümliche Selbstbewegung zukommt. Wie dürfte es dann aber Z. 15 heifsen πολλὰ γὰρ δύναται μὲν ὑφ' αὑτῶν κινεῖσθαι ἀλλ' οὐχ ὡδί? Denn das geht ja gerade auf Materien wie den Stein. Dies ὡδί, auch weiterhin dem Sprachgebrauch der aristotelischen Schule angehörig, erhält seine beste Erklärung durch Theophr. Met. 28 (X^a 19 Usener). Da wird es nämlich erläutert durch τρόπον τινὰ ἀφωρισμένον 'auf eine besondere Weise.' Diese besondere Weise mufs im einzelnen Fall der Zusammenhang ergeben.

Übrigens bleibt noch eine Dunkelheit. Wenn der Stein angeführt wird als Beispiel für solche Materie, die zwar eine ihr eigentümliche Selbstbewegung, nur keine künstlerisch wirkende hat, so fragt man billig, welche Materie hätte erstere Bewegung nicht? Und doch mufs es nach Z. 14 ἡ δ' οὐ auch solche geben, der eine derartige Bewegung nicht zukommt. Ich weifs keine sichere Auskunft. Möglich, dafs Aristoteles bei dem ἡ δ' οὐ an festgewachsene, erstarrte Massen, wie grofse Felsen u. dgl. gedacht hat. Das wäre allerdings gegenüber dem Satze, dafs das Erdige, wie überhaupt alle Materie eine natürliche Selbstbewegung hat, inkonsequent genug, liefse sich aber durch den Gegensatz der λίθοι, mit ihrer unmittelbaren Bewegungsfähigkeit einigermafsen erklären.

1037[a] 5 ff. δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχή, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχήν, οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἁπλῶς, ἡ ψυχὴ ἥδε καὶ σῶμα τόδε, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ'

ἕκαστον. So Christ und Bonitz im Wesentlichen nach E. Dunkel genug. Ich glaube, man hat mit Unrecht die Lesungen von A[b] zurückgestellt, die der Stelle einiges Licht geben. Danach wird es heifsen müssen: Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν — σύνολον), εἰ δ' ἁπλῶς ἡ ψυχὴ ἥδε σῶμα τόδε (A[b] hat zwar τὰ δὲ, das ist aber offenbar verschrieben), ὥσπερ τὸ καθόλου τε καὶ τὸ καθ' ἕκαστον d. i. 'Sokrates aber und Koriskos sind, wenn (nicht blofs das σύνολον, sondern) auch schon die Seele Sokrates ist (weil sie οὐσία πρώτη ist), ein Doppeltes (denn man kann sie einerseits als Seele so nennen, anderseits als das aus Seele und Leib Zusammengesetzte); wenn aber einfach diese bestimmte Seele dieser bestimmte Leib ist, so steht es mit dem Einzelwesen ebenso, wie mit dem Allgemeinbegriff', von welchem letzteren uns versichert worden ist ὁ ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου. Das Ziel der Betrachtung ist, dafs man bei gewissen Begriffen die Materie mit denken müsse. So bei ἄνθρωπος und ζῷον, und so auch bei der Vorstellung eines einzelnen Menschen. Denn sonst könnte man in die Lage kommen, den Sokrates zu einem doppelten Wesen zu stempeln. Die beste Erläuterung giebt der Abschnitt 1043[a] 34 ff., besonders 1043[b] 2 ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται. Anstöfsig bleibt allein das in beiden Hss. stehende τε hinter καθόλου. Das mufs fallen nach Bonitz und Alexander. Vielleicht ist es der Rest eines ursprünglichen οὕτω, dessen erster Teil durch das ου des vorhergehenden καθόλου verzehrt und dann zu τε geworden ist.

1041[a] 14 τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδέν ἐστι ζητεῖν (δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα· λέγω δ' οἷον ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει· αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό, εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός), πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὑτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι. Die Erklärer geben keine genügende Auskunft über den Sinn der Begründung δεῖ γὰρ κ. τ. λ. Was Schwegler beibringt, ist nicht zutreffend. Denn Aristoteles sagt nicht, dafs in den Identitätssätzen das ὅτι feststehe (über die Realität der Begriffe, auf die es hier ankommt, sagt der Identitätssatz gar nichts aus; er bezeichnet ein rein logisches

Verhältnis der Begriffe), vielmehr fordert er gerade im Gegensatz zur blofsen Identität, dafs, wenn man nach dem Grunde forsche, das ὅτι schon feststehen müsse. Die Sache ist diese: die Frage, warum ist der Mensch Mensch, warum A A, kann ich für jede beliebige Vorstellung, *ἐπὶ πάντων*, gleichviel ob sie der Phantasie oder der Wirklichkeit angehört, für den *τραγέλαφος* so gut wie für den Baum aufwerfen. Die gemeinsame Antwort auf alle diese Fragen liegt im Satze der Identität und des Widerspruchs. Einer Frage aber nach dem realen Grunde mufs ein bestimmtes Urteil mit assertorischer Erkenntnis, wie *ἡ σελήνη ἐκλείπει*, nicht eine blofse Gleichheitsformel der Begriffe zu Grunde liegen.

1047[a] 8 ff. In der Besprechung des sonderbaren megarischen Dogmas über den Begriff der Möglichkeit, der mit dem der Wirklichkeit zusammenfallen soll, heifst es u. a.: *εἰ οὖν τυφλον τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκος δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὄν, οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας καὶ κωφοί.* Eine genügende Erklärung dieser Worte, so wie sie dastehen, zu geben, ist unmöglich und man findet sie auch nirgends. Selbst Bonitz geht über die Hauptschwierigkeit völlig hinweg. Die hier vorgetragene Definition des *τυφλόν* ist, wie Cat. 12[a] 32 und Top. 143[b] 34 zeigt, die echt aristotelische. Also trifft doch die Folgerung strenggenommen auch den Aristoteles selbst. Die Sache ist aber so gemeint: wenn dies die Definition von *τυφλόν* ist, die Megariker aber das *ὄψιν ἔχειν* nur als *ἐνέργεια*, nicht auch, wie Aristoteles als *δύναμις* gelten lassen, so mufs jene Folge eintreten. Nun würde man sich vielleicht durch Berufung auf den bekannten Gebrauch des Futurums mit dieser anscheinenden Ungenauigkeit abfinden können, wenn nicht die rätselhaften Worte *καὶ ἔτι ὄν* den Verdacht einer Verunstaltung des Textes wesentlich bestärkten. Es hat 1) T *ἔτι ὡς* für *ἔτι ὄν* und 2) hat der Monacensis des Alexander *ἔτι ὡς οἷον*. Auch die Übersetzung des Bessarion weicht von unserem Texte ab, alles Anzeichen einer tieferen Verderbnis. Ich glaube, man mufs den Spuren des Monacensis folgen. Dann kommt man nach Obigem zu der Vermutung, dafs der ursprüngliche Text lautete: *καὶ ἔστι ὡς οἴονται* 'und wenn es sich so verhält, wie die Megariker behaupten', 'wenn sie mit ihrer Behauptung Recht haben.' Denn das ist es, was wir oben vermifsten. Man beachte die graphische Ähnlichkeit zwischen *οἴονται*

und οἱ αὐτοί, die leicht zur Auslassung des ersteren führen konnte. Das höchst überflüssige καὶ κωφοί scheint Alexander nicht zu kennen.

Die folgenden Worte lauten: εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γενόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι, το δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται· τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν. Die Worte sind nicht so einfach, wie es nach Bonitz kurzer, auf das Einzelne nicht eingehender Bemerkung scheinen könnte. Schweglers Erklärung ist im Ganzen richtig, aber nicht durchweg genau. Die Sache steht so: die Megariker setzen τὸ δυνατὸν γενέσθαι = τὸ γενόμενον. Also auch τὸ μὴ δυνατὸν γενέσθαι d. h. τὸ ἀδύνατον γενέσθαι = τὸ μὴ γενόμενον, oder, da es sich hier um Wechselbegriffe handelt, τὸ μη γενόμενον = το ἀδύνατον γενέσθαι. Nun gilt als allgemein anerkannter Satz, daſs, was nicht geschehen sein kann (τὸ ἀδύνατον γενέσθαι) auch in Zukunft niemals eintreten kann. Denn dann müſste es doch möglich sein, daſs es auch einmal geschehen sei. Setzen wir nun für τὸ ἀδύνατον γενέσθαι in jenen allgemein anerkannten Satz den nach den Megarikern gleichen Wert, nämlich τὸ μὴ γενόμενον ein, so erhalten wir den Satz: Was nicht geschehen ist, wird auch nie geschehen, m. a. W. die Welt wird zu allgemeinem Stillstand verdammt. Aristoteles scheint es manchmal geradezu auf Irreführung seiner Leser abgelegt zu haben. So ist hier das Futurum ψεύσεται ein wahres Hemmnis des Verständnisses. Unwillkürlich meint man, es stände mit dem vorhergehenden ἔσται auf gleicher Stufe, was durchaus nicht der Fall ist. Denn ἔσται ist nur eine Folgerung aus den Voraussetzungen der Gegner, während mit τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται ein allgemein anerkannter Satz eingeführt wird. Aristoteles hätte es seinen Lesern wesentlich leichter gemacht, wenn er statt dessen einfach geschrieben hätte τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι οὔτε ἔστι οὔτε ἔσται, wie ich den Satz oben in meiner Erklärung gefaſst habe. Die Herausgeber aber werden gut thun, um diesen Sachverhalt wenigstens einigermaſsen klar zu stellen, das Komma vor τὸ δ' ἀδύνατον in ein Semikolon zu verwandeln.

1049ᵃ 28 ff. Der Abschnitt bis 1049ᵇ 2 zeigt, daſs das ὑποκείμενον entweder ist οὐσία d. i. τόδε τι oder ὕλη, bezüglich

οὐσία ὑλική; danach bestimmen sich gewisse Eigentümlichkeiten in der Art der Aussage. Soll nun der Satz, der die Erläuterung dieses Unterschiedes einleitet, nämlich *τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθόλου καὶ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶναι τίδε τι ἢ μὴ εἶναι* — soll dieser Satz mit dem folgenden stimmen und einen wirklichen Sinn gewinnen, so wird man wohl für das unerklärliche *καθ' ὅλου* (*τὸ καθόλου cur h. l. comparetur cum substrato, equidem non intelligo.* Bonitz) schreiben müssen *καθ' οὗ*, eine Verwechslung, die öfters in den Hss. Platz gegriffen hat. Cf. Met. 1007ᵃ 34 Bonitz und Sext. Empir. p. 721, 2 Bekker. Dann ist *καὶ* zwischen *καθ' οὗ* und *ὑποκείμενον* zu fassen als *καὶ explicativum* (cf. Bonitz zu 1038ᵃ 7) und die Erklärung des Ganzen ist folgende: Dasjenige, von dem etwas ausgesagt wird (das *καθ' οὗ*) d. i. das *ὑποκείμενον*, kann zweierlei Natur haben: entweder ist es *οὐσία τόδε τι* oder *οὐσία ὑλική*.

1050ᵃ 13 f. *οὗτοι δ' οὐχὶ θεωροῦσιν ἀλλ' ἢ ὡδὶ ἢ ὅτι οὐδὲν δέονται θεωρεῖν.* Da Aᵇ das *ἢ* hinter *ὡδὶ* nicht hat, *οὐδὲν δέονται* aber offenbar entstellt ist, dürfte vielleicht zu schreiben sein: *οὗτοι δ' οὐχὶ θεωροῦσιν ἀλλ' ἢ ᾠδί, ὅτι οὐ δύνανται* (oder *οὐδὲ δύνανται*) *θεωρεῖν* 'diese (die *μελετῶντες*) stellen theoretische Betrachtungen an nur auf eine bestimmte, vorgeschriebene Weise (d. h. nicht in freier Geistesbewegung, was ja das eigentliche Wesen des *θεωρεῖν* ausmacht. Über *ὡδί* s. oben zu p. 1034ᵃ 16), da sie ja noch gar nicht das eigentliche Vermögen zum *θεωρεῖν* haben (sie wollen es erst lernen).' Zur Erläuterung dient Phys. 255ᵇ 1, wo es heifst, dafs der, welcher das *θεωρεῖν* gelernt hat oder m. a. W. die *ἐπιστήμη* besitzt, auch *δυνάμει θεωρῶν* sei, aber in anderem Sinne als der, welcher erst *μανθάνων* ist. Der Lernende nämlich hat noch nicht jene *δύναμις*, die der *θεωρῶν* besitzt. Ganz in diesem Sinne heifst es auch in unserer Stelle 1050ᵃ 9 *τέλος ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται.* Der Lernende mufs auch die *δύναμις* in diesem Sinne erst erfassen.

1051ᵃ 22 ff. *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. εἰ δ' ἦν διῃρημένα, φανερὰ ἂν ἦν· νῦν δ' ἐνυπάρχει δυνάμει .... ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια. ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ δια

l
n
zu
b
ϑ
ϑ
ste
Ale
dess
verz

ζητεῖ
δ' οἱ
καὶ μ
μουσικ
αὐτὸ
keine g
κ. τ. λ.
stoteles
(über di
der Iden

eine ihnen eigentümliche Weise; denn in der Arithmetik entsteht die Aktualität später als die Potentialität.'

1054ᵇ 22 ἢ γὰρ ἓν ἢ οὐχ ἓν πεφυκὸς καὶ ὂν καὶ ἕν. Hier sehe ich keine Konstruktion und die Erklärer lassen nichts hören. Sieht man das Vorausgehende an, namentlich Z. 19 ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὄν, so möchte man meinen, die Worte seien verdorben aus ἢ γὰρ ἓν ἢ οὐχ ἓν πέφυκε ὅσα ὂν καὶ ἕν. In E steht das καὶ nach πεφυκός auch in Rasur, die vielleicht auf einen alten Schaden hindeutet. Der Gegensatz nämlich des ταὐτόν und ἕτερον wird in diesem Kapitel auf den Gegensatz von ἕν und πλῆθος, ἕν und οὐχ ἕν zurückgeführt. Jedes ὂν καὶ ἕν ist je nachdem (ἢ — ἢ = vel — vel, nicht = aut — aut) ταὐτόν oder ἕτερον (ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ ταὐτὸ ἢ ἄλλο jedes Ding zu jedem, d. h. jedes Ding sowohl zu sich selbst wie zu andern), also nach dem früheren auch ἓν ἢ οὐχ ἕν. Es liegt aber kein Widerspruch darin, dafs das ἕν auch οὐχ ἕν ist; denn dasselbe Ding ist Eines und Vieles, je nachdem man es betrachtet: Eines als ein Ganzes, Vieles als zusammengesetzt aus Teilen.

1056ᵇ 3ff. *Duplicem difficultatem,* bemerkt Bonitz im Kommentar zu diesem 6. Kapitel des 9. Buches, *intactam lectoribus relinquo, quia quum multa tentaverim non habeo quod pro certo afferam. Primum qui possit Aristoteles putare esse aliquid ἁπλῶς πολύ, quum multitudinis notio relationem quandam necessario in se contineat, non assequor, nec magis ea intelligo, quae Anaxagorae obiicit* ᵇ28—32. Was zunächst die erste Frage nach dem absolut Vielen anlangt, so löst sie sich vielleicht aus der aristotelischen Ansicht von der Begrenztheit der Welt. Wie es nach Aristoteles ein absolut Grofses giebt, nämlich das Weltganze, so auch für jeden Zeitpunkt ein absolut Vieles, nämlich die Summe aller Substanzen. Dafs ich sie nicht zahlenmäfsig bestimmen kann, wie ich die Grenze des πλῆθος nach unten, d. i. das ἁπλῶς ὀλίγον, (als Zwei) angeben kann, macht für die Sache nichts aus. Durch das Vorhandensein dieser äufsersten Grenzen wird dem πολύ und ὀλίγον ihr relativer Charakter nicht genommen. Der Umstand, dafs das absolut Viele schlechthin alle Glieder des Weltganzen in sich befafst, hebt die Verhältnisbeziehung des πολύ zu den kleineren oder kleinsten Gruppen von Gliedern, aus denen es sich zusammensetzt, nicht auf, ebensowenig wie das ἁπλῶς ὀλίγον losgelöst ist von der

Beziehung auf eine aus mehr als zwei Gliedern bestehende Reihe. *Πολύ* und *ὀλίγον* bleiben immer beziehungsweise gedachte Vorstellungen, wenngleich sie nach Aristoteles über eine gewisse Grenze nach aufsen nicht hinausgehen. Diese äufserste Grenze ist das *ἁπλῶς*, das hier mit dem *πρός τι* zusammen besteht. Innerhalb dieser Grenzen kann jedes Glied je nachdem *ὀλίγον* oder auch *πολύ* sein, die Grenzen sind nur eines von beiden. Übrigens könnte man die Sache noch einfacher erledigen durch Verweisung auf 1088ᵇ 10, wo einfach aus der Thatsache des *ἁπλῶς ὀλίγον* auf die Notwendigkeit eines *ἁπλῶς πολύ* geschlossen wird.

Schwieriger ist die andere Frage nach dem Sinne des Tadels gegen Anaxagoras. Wenn ich mich auf eine Erörterung derselben einlasse, so geschieht dies mehr, weil ich die Behandlung der betreffenden Textesstelle, durch welche Christ der Sache Licht zu geben versucht hat, nicht billigen kann, als weil ich die Lösung, die ich selbst zu bieten wage, für völlig zweifelsfrei hielte. Christ schreibt die Stelle 1056ᵇ 27 ff. folgendermafsen: *ὀλίγα δ' ἁπλῶς τὰ δύο· πλῆθος γάρ ἐστιν ἔλλειψιν ἔχον πρῶτον (διὸ καὶ [οὐκ] ὀρθῶς ἀπέστη Ἀναξαγόρας εἰπὼν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι· ἔδει δ' εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ καὶ μικρότητι, καὶ ὀλιγότητι. οὐ γὰρ ἄπειρα), ἐπεὶ τὸ ὀλίγον οὐ διὰ τὸ ἕν, ὥσπερ τινές φασιν, ἀλλὰ διὰ τὰ δύο.* Man lese die Stelle so, dafs man *ἐπεί* unmittelbar unter Weglassung der vermeintlichen Parenthese an *ἔχον πρῶτον* anschliefst und man wird das Unbefriedigende dieser Textesgestaltung alsbald fühlen. Man wird also gut thun, mit den früheren Herausgebern von einer Parenthese, gegen die auch von Seiten der Syntax manches spricht, abzusehen und *ἐπεὶ* mit *ἄπειρα γάρ* zu verbinden. Welcher Grund ferner Christ zur Einklammerung des *οὐκ* veranlafst hat, ist mir völlig unerfindlich. Bonitz hat das *ἀπέστη* aufs beste erklärt durch Verweisung auf Phys. 191ᵇ 10, wonach die Worte den sehr vernünftigen Sinn erhalten: 'es war nicht recht von Anaxagoras, sich bei dem Ausspruch zu beruhigen *ὁμοῦ πάντα* etc.', wie auch Alexander richtig umschreibt. Die Wegnahme des *οὐκ* würde den Tadel des Anaxagoras in ein Lob verwandeln, mit dem die folgenden Worte sich schwerlich vereinigen lassen. Denn diese weisen zunächst auf den Fehler hin, den Anaxagoras durch die Gegenüberstellung von *πλῆθος* und *μικρότης* beging. Er hätte statt *μικρό-*

τητι sagen müssen ὀλιγότητι. Bis dahin ist die Erklärung ohne Schwierigkeiten, die erst mit den Worten οὐ γὰρ ἄπειρα beginnen. Alexander giebt diesen Worten die meines Erachtens richtige Deutung: 'wenn man den Gegensatz richtig faſst, d. h. dem πλῆθος die ὀλιγότης entgegen stellt, so fällt rücksichtlich der letzteren die Unbegrenztheit weg; denn das ὀλίγον hat seine notwendige Grenze in der Zwei ἐπεὶ τὸ ὀλίγον διὰ τὰ δύο.' Stände nur dies allein da, so wäre die Sache abgemacht. Allein es heiſst: ἐπεὶ τὸ ὀλίγον οὐ διὰ τὸ ἕν, ὥσπερ τινές φασιν, ἀλλὰ διὰ τὰ δύο. Ob diese τινες etwa die Pythagoreer sind, auf deren bekannten Gegensatz des Einen und Vielen damit hingewiesen sein könnte, wage ich nicht zu entscheiden. Aber daſs die Worte οὐ διὰ τὸ ἕν einen Sinn haben müssen, dem zufolge die Annahme des ἕν, als Grundlage des ὀλίγον, die ἀπειρία in irgend einer Bedeutung zulassen würde, ergiebt sich mit Sicherheit aus der Prüfung des Zusammenhangs. Und diesen Sinn gewinnen wir, wenn wir das ἕν im Sinne der pythagoreischen Abstraktion als das unendlich Kleine, d. h. als Punkt nehmen. Denn dann würde das ὀλίγον auf der unendlichen Teilbarkeit beruhen, die erst mit dem Punkt, d. h. niemals, ihre Grenze erreichen würde. Der Sinn wäre dann: 'die Elemente sind nicht unendlich; denn nicht die unendlich klein gedachte Einheit, sondern die Zweiheit, d. h. eine Mehrheit diskreter Gröſsen, gleichviel ob groſser oder kleiner, bestimmt das Wesen des ὀλίγον.' Die Stelle im vierten Kapitel des ersten Buches der Physik, in welcher Aristoteles gleichfalls gegen die ἀπειρία der Elemente des Anaxagoras als mit dessen eigenen Annahmen unverträglich, polemisiert, berührt sich mit unserer Stelle, geht aber von anderen Voraussetzungen aus.

1062[a] 16 ὁ δὴ λέγων εἶναι τοῦτο καὶ μὴ εἶναι, τοῦτο ὅ φησιν οὔ φησιν, ὥσθ' ὃ σημαίνει τοὔνομα τοῦτ' οὔ φησι σημαίνειν. Mir scheint, wenn die Folgerung scharf sein soll, für das gesperrt gedruckte τοῦτο vielmehr ταὐτό das richtige zu sein. Denn es soll hier die Widersinnigkeit der allgemeinen Behauptung ταὐτό ἐστι καὶ οὐκ ἔστι erwiesen werden und mit dem δή wird ja auch auf diese allgemeine Behauptung zurückgewiesen. Läſst man τοῦτο, so dreht man sich eigentlich in Tautologieen herum. Dies scheint auch Schwegler gefühlt zu haben. Denn er übersetzt: 'wer nun behauptet, etwas sei und sei nicht, verneint eben dasjenige, was er behauptet.'

1081ᵃ 12 ff.: *εἰ δὲ μή εἰσιν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὐδ' ὅλως οἷόν τε αὐτὰς εἶναι. ἐκ τίνων γὰρ ἔσονται ἀρχῶν αἱ ἰδέαι; ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου, καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, τάξαι τε οὔτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτὰς οὔθ' ὑστέρας.* Weder die Übersetzungen treffen den Sinn dieser Worte, noch scheint mir Bonitz' Bemerkung darüber p. 547 einen ganz zwingenden Schlufs darzustellen. Der Hauptfehler liegt darin, dafs man verkannt hat, dafs *αἱ ἀρχαί* und *τὰ στοιχεῖα* in Z. 15 nicht grammatisch einander gleich stehen, sondern dafs *αἱ ἀρχαί* Subjekt, *τὰ στοιχεῖα* Prädikat und *καί* gleich *quoque* ist, was übrigens auch dadurch bestätigt wird, dafs Z. 16 *αὐτάς* und nicht *αὐτά* steht. Nur so kommt man zu einem klaren Schlufs, wobei übrigens zu beachten, dafs *αἱ ἀρχαί* als die bekannten *ἀρχαί* überhaupt, nämlich die *ἀρχαί* der Ideen zu fassen sind. Es stellt sich demnach die Sache so: 'denn die Zahl entsteht aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, und somit werden die allgemeinen Principe zugleich auch als die Elemente (*στοιχεῖα*) der Zahlen angenommen, und es ist unmöglich, diese *ἀρχαί* früher oder später als die Zahlen zu setzen'. Das, meine ich, ist ein bündiger Schlufs: die Grundlagen aller Dinge sind die nämlichen wie die der Zahlen, und es müssen diese Grundlagen (*ἀρχαί*) mit den Zahlen zugleich sein und umgekehrt, m. a. W. ohne die Zahlen fallen auch diese *ἀρχαί* weg. Sind also die Zahlen von den Ideen ausgeschlossen, so fallen auch die *ἀρχαί* der Ideen.

1082ᵇ 34 ff.: *ἐπεὶ τοῦτό γ' αὐτὸ ἔχειν τινὰ φήσουσιν ἀπορίαν, πότερον, ὅταν ἀριθμῶμεν καὶ εἴπωμεν ἓν δύο τρία, προσλαμβάνοντες ἀριθμοῦμεν ἢ κατὰ μερίδας.* Die Erklärung, welche Alexander und nach ihm Bonitz und Schwegler von *κατὰ μερίδας* geben, als hiefse es 'nach Teilungen von der Zehn', ist sowohl in sich unklar und unhaltbar, wie auch den Anforderungen des Zusammenhangs nicht entsprechend. Was dieser fordert, ist 'einzeln für sich', d. h. ohne dafs eine Zahl von der anderen abhängig ist. Gerade diese Bedeutung aber vereinigt sich auch am besten und klarsten mit dem Sprachgebrauch. Denn *μερίς* heifst der Anteil, vor allem auch die Portion beim Essen, und wenn es Plut. Mor. 644 B heifst: *τὰ δεῖπνα πρὸς μερίδα γίγνεται,* so bedeutet das 'portionsweis einzeln speisen, so dafs jeder Gast seine

besondere Schüssel für sich hat'. Cf. Passow Lexikon s. v. *μερίς*. Ganz dem entsprechend heifst hier *κατὰ μερίδας* 'einzeln für sich, gewissermafsen in getrennten Portionen' genau das, was wir nach dem Zusammenhang brauchen.

1087ᵇ 21: *πλὴν τοῦ αὐτοῦ γε λόγου ἐστὶ τὸ ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον εἶναι ἀρχὰς ἀλλὰ μὴ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, καὶ τὸν ἀριθμὸν πρότερον τῆς δυάδος ἐκ τῶν στοιχείων. καθόλου γὰρ ἀμφότερα μᾶλλόν ἐστιν. νῦν δὲ τὸ μὲν λέγουσι τὶ δ' οὐ λέγουσιν.* 'Wenn das *ὑπερέχον* und *ὑπερεχόμενον* als das Allgemeinere zum Princip gemacht wird an Stelle des *μέγα καὶ μικρόν*, so müfste von Rechts wegen auch die Zahl früher sein als die Zweiheit aus den Elementen.' Wirklich a u s den Elementen? Das ist erstens an sich nicht zutreffend, denn die Zweiheit stellt nur einen Teil der Elemente dar, nämlich das *ἄνισον* oder *μέγα καὶ μικρόν*. Die *δυάς* ist nicht *ἐκ τ ῶ ν στοιχείων*, sondern nur aus einem Teil derselben (1087ᵇ 9: *ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἓν λέγων τὰ στοιχεῖα, τὸ δ' ἄνισον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ δυάδα*). Zweitens mufs, wenn die allgemeine Zahl einmal das frühere sein soll, sie dies nicht nur im Verhältnis zu der Zweiheit, sondern notwendig auch zur Einheit, also zu den Elementen überhaupt sein. Es mufs also notwendig heifsen *πρότερον τῆς δυάδος κ α ὶ τ ῶ ν στοιχείων* 'früher als die Zweiheit u n d die Elemente überhaupt'. Die Platoniker sind sich also nicht konsequent. Sie wollen nicht die Zwei und Eins aus der Zahl, sondern umgekehrt die Zahl aus der Zwei und Eins hervorgehen lassen, und doch gehen sie anderseits darauf aus, das Allgemeinere zum Princip zu machen.

1089ᵃ 20ff.: *διὸ καὶ ἐλέγετο, ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι, ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν.* Dafs im Vorhergehenden Aristoteles die Ausführungen des platonischen Sophistes im Auge hat über das *μὴ ὂν* und *ψεῦδος*, ist kaum zu verkennen. Dagegen kann ich mich nicht überzeugen, dafs die eben angezogenen Worte sich auch speciell auf den Sophistes beziehen sollen. Bei aller Freiheit, die man dem Aristoteles im Citieren zugestehen mag, kann man doch in unserer Stelle eine Beziehung auf Soph. 237 A (denn diese Stelle könnte allein in Betracht kommen) zur Not nur dann sehen, wenn das *δεῖ* mit E und vielleicht auch Aᵇ (die Angabe bei Christ ist unsicher) ge-

strichen würde. Aber auch dann bliebe die Verweisung auf die Geometer noch unerklärlich, von der sich bei Plato kein Wort findet, weder im Sophistes noch sonst. Es wird sich also vielleicht um eine Behauptung von Platonikern, nicht von Plato selbst handeln. Übrigens sei bemerkt, daſs diese Behauptung über die Beschaffenheit der Annahmen der Geometer ein beliebtes Paradestück aus der Rüstkammer der Skeptiker ist, wie Sext. Empir. p. 601, 1 u. 698 ff. Bekker zeigt.

V.

DIE WIDERSACHER DER MATHEMATIK

IM

ALTERTUM.

1. Die eigentlichen Gegner.

Es hat der Mathematik im Altertum nicht an begeisterten Lobrednern gefehlt, ja im Munde eines Plutarch steigerte sich dies Lob zu dithyrambischer Schwärmerei.[1] Nichtsdestoweniger würde das stolze Wort des Delambre, 'wir sind im Besitz', im Munde eines Eudoxus oder Archimedes nicht die unbestrittene Geltung haben, welche es heute beanspruchen darf. Durch den Genius von Männern wie Newton, in deren Hand die Mathematik das mächtigste Werkzeug unserer zunehmenden Herrschaft über die Natur geworden, hat sie sich eine königliche Stellung geschaffen, welche selbst diejenigen nicht anzutasten wagen, die vor ihrer dürren Formelsprache wie vor einem Medusenhaupte zurückschrecken.

Nicht so im Altertum. Cyniker und Cyrenaiker begegneten sich in der Verachtung der Mathematik. 'Einige Sophisten', sagt Aristoteles (Met. 996ᵃ 32), 'wie Aristipp, ergingen sich in Schmähungen gegen die Mathematik: bei den übrigen Künsten, so meint Aristipp, selbst bei den Handwerkern, wie beim Zimmer- und Schusterhandwerk, sei immer die Rücksicht, ob etwas besser oder schlechter sei, mafsgebend, nur die Mathematik kümmere sich gar nicht um Gutes und Schlechtes'. Ähnlich sind die Gründe der Cyniker: der Mensch wird nicht besser durch die Mathematik, das war der wohlfeile Vorwand, mit dem sie ihre Geistesträgheit bemäntelten. Denn in Wahrheit ist die Abneigung beider Schulen gegen die Mathematik nichts anderes als ein Stückchen 'fauler Vernunft'. Auf die Bequemlichkeiten, welche die Fortschritte der Mechanik den Menschen gewährten, wollten die Cyrenaiker gewifs am allerwenigsten verzichten; aber auch der selbstgenügsamste aller tugendstolzen Cyniker, Diogenes, konnte nicht umhin, den

1) *Non posse suaviter vivi* c. 11.

Nutzen einer Uhr, die man ihm vorzeigte, in gewisser Hinsicht wenigstens anzuerkennen. Und was die sittliche Besserung anlangt — nun τα μαθήματα καθάρματα ψυχῆς. Aristipp freilich überliefs es dem Plato und anderen thörichten Leuten, auf diese etwas unbequeme und umständliche Weise ihre Seele zu reinigen.

Diesem Standpunkte verwandte, aber etwas ernster zu nehmende Gegner der Mathematik sind die Epikureer. Sextus Empiricus erzählt uns (adv. math. I, 3), wie es zugegangen, dafs Epikur ein unversöhnlicher Feind der Mathematik geworden. Er war Schüler des tüchtigen Mathematikers Nausiphanes gewesen. Später aber hatte er den Ehrgeiz, durchaus als Autodidakt zu gelten. Darum leugnete er sein Verhältnis zu Nausiphanes dreist ab und gefiel sich darin, nicht nur diesen seinen Lehrer mit Schmähungen zu überhäufen, sondern überhaupt die Mathematik zu verunglimpfen als eine Afterwissenschaft, die nicht zur Weisheit führe.

Wir haben keinen Grund, dies Geschichtchen in das Reich der Erfindungen zu verweisen. Allein für die Feindschaft des Epikur gegen die Mathematik giebt es blofs ein Symptom, nicht die letzte und eigentliche Ursache an. Diese liegt in dem Charakter der mathematischen Wahrheiten, in ihrer Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, die alles Subjektive ausschliefsen. Die Mathematik war die vornehmste Gegnerin des Sensualismus; auch pafste sie im Übrigen schlecht zu den physikalischen Träumen des Epikur. Darum suchte er sie von ihrem Throne zu stürzen. Und zwar richtete er zu diesem Ende seine Angriffe gegen ihre Grundlagen, ihre ἀρχαί, wie uns Proclus in Euclid. p. 199 Friedl. sagt. Proben der Polemik im Einzelnen geben Sextus und Proclus. So bekämpften die Epikureer nach Sextus (adv. math. III, 98) die Definition der geraden Linie, wonach sie diejenige Linie ist, die, um einen ihrer Endpunkte gedreht, mit allen ihren Teilen die Ebene berührt. Die Linie, etwas Leeres, könne, so meinten die Epikureer, überhaupt nicht gedreht werden. Nach Proclus aber (in Euclid. p. 322 Friedl.) machten sie sich lustig über den Beweis des Satzes, dafs zwei Seiten eines Dreiecks zusammengenommen immer gröfser seien als die dritte Seite. Auch der Esel wisse das, denn er schlage den geraden Weg zum Futter ein.[1]) Es sei

1) Ähnlich Diogenes in den Schol. in Arist. ed. Brandis p. 476ᵇ 35.

ebenso unverständig, Selbstverständliches zu beweisen, wie Unbekanntes ohne Weiteres zu glauben.

Etwas anders dachte in dieser Beziehung ein späterer, scharfsinniger Vertreter der Schule: Zenon von Sidon. Ihm hatte im Gegenteil Euklid nicht genug im Beweisen gethan. Er erkannte die Definitionen und Axiome an, meinte aber, Euklid hätte zu seinen ersten Sätzen noch den Beweis hinzufügen müssen, dafs sich zwei Gerade nicht in mehr als einem Punkte schneiden können, oder, wie er es ausdrückt, dafs zwei sich schneidende Gerade nicht ein gemeinsames Stück haben können. Denn ohne diesen Satz könne man bei der Konstruktion eines gleichseitigen Dreiecks nicht zeigen, dafs man wirklich ein solches Dreieck konstruiert habe (Proclus in Eucl. p. 214, 18 ff.). In diesem Einwand[1]) liegt insofern etwas Richtiges, als die Definition, welche Euklid von der Geraden giebt (*εὐθεῖα γραμμή ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κεῖται*) so unbestimmt ist, dafs sich damit nichts anfangen läfst. Setzt man dafür die unmittelbar der Anschauung entnommene richtige Definition neuerer Geometer ein: 'eine Linie ist gerade, wenn alle ihre Teile einerlei Richtung halten', so schwinden die Bedenken: zwei sich schneidende Linien können nicht mehr als einen Punkt gemeinsam haben, da die kleinste Länge der einen doch eine andere Richtung hält, als die der andern, also nicht in dieser andern liegen kann. So wenig also der Einwand Zenos an sich unwiderlegbar ist, so begreiflich, ja berechtigt ist er doch von Seiten eines angriffslustigen Gegners gegenüber den besonderen Voraussetzungen Euklids, trotz der Entgegnungen des Posidonius, der ein ganzes Buch gegen Zenos Angriffe auf die euklidische Geometrie geschrieben hat.

In den Einwürfen Zenos scheint keine Absage gegen die Mathematik überhaupt zu liegen. Zeno erkennt die Principien (*ἀρχαί*) und das Beweisverfahren der Mathematik an. Er tadelt aber an Euklid die Unvollständigkeit seiner Prämissen. Vielleicht liegt seiner Polemik überhaupt eine Überspannung der Ansprüche an das Beweisverfahren zu Grunde. Er scheint nicht zugeben zu wollen, dafs die Mathematik schliefslich, wie jedes Beweisverfahren

---

1) Einiges darüber findet sich bei Natorp, Forschungen z. Gesch. des Erkenntnisproblems p. 251 Anm. 1.

überhaupt, auf einen ersten unmittelbar einleuchtenden Satz als Ausgangspunkt angewiesen ist.

Dagegen leugnen die Skeptiker die Möglichkeit und das Daseinsrecht der Mathematik überhaupt. Ihre Einwände, wie sie uns Sextus Empirikus (adv. math. lib. III. IV) vorführt, beruhen durchweg auf dem geschickt und scharfsinnig ausgebeuteten Widerstreit zwischen Sinnesanschauung und reiner Anschauung. Die erstere (τα φαινόμενα) hat in den Augen der Skeptiker, trotz aller Skepsis, doch eine gewisse unmittelbare Giltigkeit für sich[1]; was mit ihr nicht in Einklang steht, weist sich eben dadurch als nichtig aus. Von dieser allgemeinen Grundlage aus richten sie namentlich gegen zwei Punkte ihre Angriffe: gegen die Hypothesen der Mathematiker und gegen ihre Definitionen. Indem sie dadurch der Wissenschaft ihre Grundlagen zu entziehen suchen, meinen sie das ganze Gebäude zu Fall gebracht zu haben. Jeder mathematische Beweis hat eine ὑπόθεσις zum Ausgangspunkt, die durch das bekannte δεδόσθω bezeichnet wird: es seien zwei Linien gegeben, die parallel sind, es sei ein Kreis gegeben, es sei die Seite eines Dreiecks einen Fuſs lang u. s. w. Diese Parallelen aber, dieser Kreis, diese fuſslange Dreiecksseite sind thatsächlich in der Zeichnung nicht gegeben: die Hand kann dem Gedanken in Sachen der geometrischen Konstruktion nicht mit völliger Genauigkeit folgen. Hier schlugen die Skeptiker ihren Haken ein. Eure Hypothesen sind unwahr, also taugen auch eure Beweise nichts. War dieser Einwand giltig, so stand es allerdings schlimm um die ganze Geometrie; denn von einem δεδόσθω hebt jeder Beweis an.

Ferner: die Grundbegriffe der Geometrie sind Punkt, Linie, Fläche, Körper. Mit dem Nachweis nun, daſs diese Elemente der Geometrie in sich widerspruchsvoll und darum aller Realität bar sind, ist die Geometrie selbst vernichtet. Diesen Nachweis aber suchen die Skeptiker einfach dadurch zu führen, daſs sie die Sinnesanschauung überall gegen diese mathematischen Annahmen ausspielen unter gebührender Ausnutzung der Schwierigkeiten, welche die Vorstellung des Stetigen mit sich führt: es giebt in der wirklichen Welt keine Punkte, also auch keine Linien u. s. w. Und selbst wenn es Punkte gäbe, würde daraus doch noch keine

1) Vgl. Natorp. l. l. p. 89.

mathematische Linie zu Stande kommen, wie es manche Geometer wollen, welche die Linie aus dem Punkte entstehen lassen: denn aus diskreten Teilen kann kein stetiges Ganze entstehen. Erklären aber andere die Linie als Grenze der Fläche, so weiſs der Skeptiker sie in Widersprüche zu verwickeln durch die Forderung, zwei Flächen an einander zu setzen. Denn dann entsteht die Frage, ob die zwei Linien (Grenzen) eine werden, oder ob sie getrennt von einander parallel laufen. Beide Möglichkeiten aber führen zu Widersprüchen u. s. w.

Es würde ebenso ermüdend wie nutzlos sein, die ganze Litanei dieser Anklagen hier abzusingen oder gar ihnen im Einzelnen entgegenzutreten. Das Letztere zu thun, hat sich der Däne Wilhelm Lange die Mühe genommen in der Schrift *de veritatibus geometricis libri*, Kopenhagen 1656, auf die wir hiermit verweisen. Nicht unwichtig aber scheint es uns, darauf aufmerksam zu machen, daſs die allen skeptischen Einwänden zu Grunde liegende Hauptforderung keineswegs ohne Eindruck auf andere philosophische Schulen geblieben ist. Diese Hauptforderung läuft nach dem Obigen darauf hinaus, daſs, um als Wahrheit anerkannt zu werden, die Elemente der Geometrie (Punkt, Linie u. s. w.) sich in der sichtbaren Welt gewissermaſsen sinnlich verwirklicht nachweisen lassen müſsten. Alles Ernstes nämlich zeigt Proclus (in Euclid. p. 89 f. Friedl.) gegen die Stoiker, denen zufolge ganz richtig Punkte und Linien nur in unseren Gedanken (*κατ' ἐπίνοιαν ψιλήν* 89, 16, *κατ' ἐπίνοιαν μόνην* 91, 22) existieren, daſs der Bau des Himmels mit seinem Centrum, seiner Axe und seinen Polen (dies alles natürlich als solid gedacht) die geometrischen Forderungen haarscharf verwirklicht zeige.

Die systematische Durchbildung und Vollständigkeit, welche die skeptischen Einwürfe gegen die Mathematik bei Sextus zeigen, ist vermutlich erst auf Rechnung einer späteren Zeit zu setzen. Aber der Kern dieser Einwürfe ist sicher schon sehr alt. Es lohnt sich, die Geschichte dieser Argumente etwas rückwärts zu verfolgen. Daſs sie dem Timon von Phlius nicht unbekannt waren, darauf deutet die Bemerkung des Sextus adv. math. III, 2, womit wieder stimmt, daſs Eratosthenes (l. l. III, 28) den skeptischen Einwürfen gegen die Mathematik entgegen getreten ist. Allein Sextus selbst weist uns noch viel weiter zurück. Wir erfahren

von ihm (l. l. III, 57), dafs schon Aristoteles auf die nämlichen Einwände, speciell auf das Argument von der Undenkbarkeit der Linie als ἀπλατὲς μῆκος geantwortet hat: 'obschon die Undenkbarkeit der Sache, so heifst es bei Sextus, vielfach dargelegt war und die Geometer sich in nicht geringer Verlegenheit befanden, behauptet Aristoteles doch, dafs die von den Geometern angenommene 'Länge (Ausdehnung) ohne Breite' (μῆκος ἀπλατές) keineswegs undenkbar sei, sondern ohne alle Schwierigkeit[1]) uns zur Vorstellung gebracht werden kann. Er wählt für den Nachweis ein deutliches und klares Beispiel. Die Länge einer Mauer nämlich, sagt er, fassen wir auf ohne jede Rücksicht auf ihre Breite: daher ist es auch möglich, die von den Geometern angenommene Länge ohne irgend welche Breite zu denken.'[2]) Die Worte des Sextus καί περ ποικίλως κατασκευασθείσης τῆς τοῦ πράγματος ἀνεπινοησίας deuten darauf hin, dafs die Sache auch zu des Aristoteles Zeiten keine Neuigkeit, sondern schon Gegenstand mannigfacher Erörterungen gewesen war.

Von den beiden Gruppen, in die wir oben die skeptischen Angriffe auf die Mathematik teilten, ist also die eine, nämlich der Kampf gegen die Definitionen, dem Aristoteles schon wohlbekannt. Wir brauchen aber nicht lange in seinen Schriften zu suchen, um zu erkennen, dafs auch die andere Gruppe dieser Einwürfe, nämlich die gegen die ὑποθέσεις[3]), ihm nicht fremd waren. In den

---

1) So erklärt man die Worte χωρὶς πάσης περισκελείας. Sollte dieser Ausdruck, der gewifs nicht dem Aristoteles, sondern dem Sextus gehört, nicht eher heifsen 'ohne jede Umkleidung' (τὰ περισκελῆ bedeutet im späteren Griechisch Beinkleider), d. h. ohne jeden Zusatz von Materie?

2) Ganz ähnlich Apollonius von Pergae bei Procl. in Eucl. p. 100, 6 ff. Friedl.

3) In gewissem Sinne fallen bei der Polemik der Skeptiker auch die Definitionen unter die ὑποθέσεις. Aristoteles sagt An. post. I, 10 p. 76[b] 35 ganz richtig: οἱ μὲν οὖν ὅροι οὐκ εἰσὶν ὑποθέσεις (οὐδὲ γὰρ εἶναι ἢ μὴ λέγονται), ἀλλ' ἐν ταῖς προτάσεσιν αἱ ὑποθέσεις. τοὺς δ' ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ· τοῦτο δ' οὐχ ὑπόθεσις, εἰ μὴ καὶ τὸ ἀκούειν ὑπόθεσίν τις εἶναι φήσει. Cf. An. post. I, 2 p. 72[a] 20. Es steht dem Geometer frei, sich seine Begriffe durch seine Definitionen selbst zu schaffen. Ob sie auch Realität haben, ist eine andere Frage. Die Polemik der Skeptiker richtet sich nun eigentlich nicht gegen die Definitionen blofs als Definitionen, denn damit wäre nichts zu erzielen gewesen, son-

zweiten Analytiken I, 10 heifst es[1]): 'der Geometer nimmt nicht eine falsche Hypothese an, wie manche behaupteten, indem sie sagten, man dürfe sich nicht falscher Sätze bedienen; der Geometer aber thue das, indem er annehme, eine Linie sei einen Fufs lang, die es nicht ist, oder eine von ihm gezeichnete Linie sei gerade, die es nicht ist.' Und es folgt sofort die sehr bündige Widerlegung: 'Der Geometer nämlich schliefst nicht etwas daraus, weil die Linie, die er gerade nennt, so ist, sondern weil das durch die Linie Gemeinte so ist.'

Auch hier deutet das *ἔφασαν* über die Zeit des Aristoteles hinaus auf ältere Gegner der Mathematik. Wer waren diese Gegner? Cyniker und Cyrenaiker mutmafslich nicht: denn diese begaben sich gar nicht in die Einzelheiten der Mathematik hinein, sondern verurteilten sie, wie wir oben sahen, in Bausch und Bogen. Man wird kaum an andere als sophistische Kreise denken können. Unter den Sophisten aber führen die Indicien mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Protagoras. Dieser hat bekanntlich ein Buch *περὶ μαθημάτων* geschrieben. Welches Inhaltes dasselbe war, das läfst uns Aristoteles erraten durch die gelegentliche Mitteilung, die er in seiner Metaphysik 998^{a} 3 macht: 'sind doch die sinnlich wahrnehmbaren Linien nicht von derselben Art, wie diejenigen, von denen der Geometer redet: nichts sinnlich Wahrnehmbares ist genau so gerad oder rund; denn der sinnlich wahrnehmbare Kreis berührt das Richtscheit nicht blofs an einem Punkt, sondern es verhält sich, wie Protagoras in seiner Widerlegung der Geometer sagt.' Protagoras also widerlegte die Geometer, indem er das Zeugnis der Sinne wider ihre Definitionen und Behauptungen aufrief.

Protagoras ist neuerdings etwas Mode geworden. Sicherlich gehört er zu den 'interessanten Patienten', und am Ende ist es nicht zu verwundern, wenn sich auch Diagnostiker finden, die ihn

---

dern insofern sie Anspruch auf Realität machen, m. a. W. insofern sie als *ὑποθέσεις* auftreten.

1) An. post. 76^{b} 39 *οὐδ' ὁ γεωμέτρης ψευδῆ ὑποτίθεται ὥσπερ τινὲς ἔφασαν, λέγοντες ὡς οὐ δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι, τὸν δὲ γεωμέτρην ψεύδεσθαι λέγοντα ποδιαίαν τὴν οὐ ποδιαίαν ἢ εὐθεῖαν τὴν γεγραμμένην οὐκ εὐθεῖαν οὖσαν. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐδὲν συμπεραίνεταί τῷ τήνδε εἶναι γραμμήν, ἣν αὐτὸς ἔφθεγκται, ἀλλὰ τὰ διὰ τούτων δηλούμενα.* Ebenso Met. 1089^{a} 23, 1078^{a} 20. An. prior. 49^{b} 35.

für völlig gesund, ja für eine Art Musterphilosophen erklären. Wir haben hier keine Veranlassung den wahren Sinn seines Philosophems zu erörtern und über Wert oder Unwert desselben ein Urteil abzugeben: aber daſs ihm die Mathematik in sein System nicht paſste, das dürfen wir aus dem obigen Zeugnis des Aristoteles in Verbindung mit den Bemerkungen bei Plato Protag. 318E mit Zuversicht schlieſsen. Die Mathematik erhob zu vernehmlich ihre Stimme gegen den Satz, daſs Empfinden und Wahrnehmen der einzige Quell unserer Erkenntnis sei, darum muſste ihr der Krieg erklärt werden.[1]) Natorp hat in seinen 'Forschungen zur Ge-

---

1) Es findet sich in den An. post. eine Stelle 87^b 32, die vielleicht auch auf Protagoras zu deuten ist: *τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι. ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φανερὸν ὅτι οὐδ' ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν. ἀλλὰ δῆλον ὅτι καὶ εἰ ἦν αἰσθάνεσθαι, τὸ τρίγωνον ὅτι δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς γωνίας, ἐζητοῦμεν ἂν ἀπόδειξιν καὶ οὐχ ὥσπερ φασί τινες ἠπιστάμεθα· αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν.* Es handelt sich hier um Leute, welche *αἰσθάνεσθαι* dem *ἐπίστασθαι* gleichsetzen, was nach des Plato Theätet auf Protagoras sehr wohl passen würde. Die Vertreter des hier gekennzeichneten Standpunktes müssen, wie Aristoteles richtig sagt, das Beweisverfahren der Mathematik verwerfen. Sie erkennen nur die Sinnesanschauung an, nicht das, was der Geometer Konstruktion (im eigentlichen Sinne) nennt. Mag nun Aristoteles mit seinen Worten auf den Protagoras zielen oder nicht, jedenfalls liegt des letzteren Standpunkt dem hier geschilderten nicht fern. Wenn sich Gomperz in seiner schönen und verdienstvollen Schrift 'die Apologie der Heilkunst' zur Rechtfertigung des protagoreischen Standpunktes p. 185 auf neuere groſse Mathematiker wie John Herschel beruft, so scheint er mir zu verkennen, daſs der letztere nur über den Ursprung der mathematischen Axiome in sensualistischem Sinne philosophierte, in der Ausführung aber mit aller Strenge an der Gesetzgebung der Mathematik festhielt. Protagoras dagegen tastet den Bestand der Geometrie selbst an. Jener würde vielleicht zwar damit einverstanden sein, daſs man den Satz von der Winkelsumme im Dreieck durch unmittelbare Wahrnehmung auch ungefähr wisse — denn über das ungefähr kann dieses Wissen nicht hinauskommen — nicht aber damit, daſs man ihn nicht zu beweisen brauche. Wie wenig übrigens Herschel auch theoretisch mit seiner Erfahrungstheorie auskommt, das hat sich in seinem Streite mit Whewell herausgestellt. Whewell zeigt (Philos. of. ind. Scienc. Vol. II p. 669ff.), daſs Herschel, um die Notwendigkeit und Allgemeinheit (*universality* im Gegensatze von *generality*) der geometrischen Wahrheiten zu erklären,

schichte des Erkenntnisproblems' mit Recht auf den engen Zusammenhang zwischen Protagoras und der Skepsis des Aenesidem in den allgemeinen Fragen über die Natur der menschlichen Erkenntnis hingewiesen. Täusche ich mich nicht, so ist Protagoras auch in der Polemik gegen die Mathematik der Vorläufer der Skeptiker und zwar ein von ihnen wohl gekannter und benutzter Vorläufer gewesen. Wie diese führt er die Sinnesanschauung gegen die Definitionen und Konstruktionen der Geometer ins Feld. Das specielle Beispiel, das uns Aristoteles überliefert, die Bemerkung gegen die Berührung des Kreises mit der Geraden in einem Punkt, hat seine genaue Analogie unter anderem in dem, was Sextus adv. math. III, 27 über die Berührung der Kugel mit der Ebene in einem Punkte sagt.

Damit hätten wir das äufserste Glied dieser geschichtlichen Kette erreicht. Die klassische Periode der griechischen Philosophie beginnt mit dem sophistischen Skepticismus; die ganze griechische Philosophie endigt mit dem systematischen Skepticismus. Charakteristisch für beide ist die Bekämpfung der Mathematik. In der That mufste der Skepticismus in ihr seine vornehmste Gegnerin erkennen.

2. Die unfreiwilligen Gegner.

Es mag fast wie ein übel angebrachter Scherz klingen, wenn wir diejenige philosophische Schule, die das *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω* über ihre Pforte schrieb und der die Mathematik die grofs-

genötigt ist, zu einem unwiderstehlichen Antrieb des Geistes ins Unendliche zu verallgemeinern (*to generalise ad infinitum*) zu 'einer unwillkürlichen Anwendung des Gesetzes der Stetigkeit' seine Zuflucht zu nehmen. Er mufs also neben der Erfahrung noch ein anderes Princip der Apodicticität und Universalität der geometrischen Wahrheiten annehmen und zwar ein gewisses Gesetz der Selbstthätigkeit des Geistes im Erkennen (*The law of the mind's activity*). Ohne ein solches wäre die Generalisation *ad infinitum*, der Übergang von dem, was wir beobachten, zu dem, was wir nicht beobachten, nicht möglich. Vgl. E. F. Apelt, Theorie der Induktion p. 178ff. Ein solches Bedürfnis, neben der Sinneswahrnehmung noch einen andern Quell unserer Erkenntnis anzuerkennen, wie es Herschel als Mathematiker gewissermafsen wider Willen fühlte, hatte Protagoras vermutlich nicht. Wäre er Mathematiker gewesen, vielleicht hätte es sich dann bei ihm auch eingestellt.

artigste Förderung verdankt, wenn wir die Schule Platos in irgend welche Gemeinschaft mit den Gegnern der Mathematik bringen. Und doch mufs sie sich dies gefallen lassen. Freilich nur in gewissem Sinn: sie wird wider Willen zur Gegnerin ihrer vertrautesten Freundin. Der Punkt aber, wo sie mit ihr in Konflikt kommt, ist ihre Lehre von den unteilbaren Linien. *Πᾶσιν ὡς εἰπεῖν ἐναντιοῦται τοῖς ἐν μαθήμασιν* sagt mit Recht der Verfasser der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν* p. 970ᵃ 19 und nicht minder richtig Syrian in Met. 902ᵇ 21 *περὶ μαθηματικῶν οὐ μαθηματικῶς ἀναδιδάσκοντες*. Denn diese Lehre streitet mit der Grundlage der Mathematik, mit den Gesetzen der Stetigkeit.

Dafs in der platonischen Schule diese Lehre eingebürgert war, ist bekannt; ebenso bekannt, dafs vor allem Xenokrates ihr eigentlicher wissenschaftlicher Vertreter war.[1]) Aber dafs auch Plato selbst ihr nicht fern stand, müssen wir dem Zeugnis des Aristoteles[2]) wohl glauben, wie denn die Elementenlehre im Timäus ein gewisses Analogon dazu bietet. Indes scheint in seiner Hand der Gyps noch weich und bildsam gewesen und erst in der des Xenokrates zur festen Form erstarrt zu sein. Daher die vielfachen Versicherungen bei den Späteren, Xenokrates sei es gewesen, der diese Lehre eingeführt habe. Dieselbe scheint weiterhin in der platonischen Schule ein gewisses dogmatisches Ansehen erlangt zu haben. Noch Plutarch weist sich durch seine hierauf bezügliche Polemik gegen die Stoiker[3]), die ganz richtige Vorstellungen von der Natur des Stetigen hatten, als Anhänger dieser Lehre aus. Er will z. B. das 'Jetzt' nicht als bloſse Grenze und Übergang, sondern als unteilbaren Zeitteil von kleinster Ausdehnung betrachtet wissen u. dgl. m. Unter den Neoplatonikern aber ist vor allen Proclus als orthodoxer Bekenner der Lehre zu erwähnen, wie seine Bemerkungen in Euclid. p. 278f. beweisen.

---

1) Zeller hat Phil. d. Gr. II, 1[4] 1017f. die Zeugnisse sehr sorgfältig zusammengestellt und besprochen. Ich vermisse darunter nur eines, das aber wegen der ausführlicheren Besprechung, welche die Sache da erfährt, nicht unwichtig ist, nämlich Proclus in Euclid. p. 279 Friedl. *ὁ Ξενοκράτειος λόγος ὁ τὰς ἀτόμους εἰσάγων γραμμάς*.

2) Met. 992ᵃ 22 *πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς*.

3) Comm. not. adv. Stoic. c. 39ff., bes. c. 41, wo von der Teilung der Zeit und dem 'Jetzt' gehandelt wird. Ähnlich quaest. Plat. III, 2.

Man ist, wenn man nach dem Ursprung dieser sonderbaren Lehre frägt, zunächst geneigt an die Atomiker als eigentliche Urheber derselben zu denken. Unter den Schriften des Demokrit in dem Verzeichnis des Thrasyllus bei Diog. IX, 47 findet sich ein Titel περὶ ἀλόγων γραμμῶν καὶ ναστῶν. Aber ἄλογοι γραμμαί sind nicht ἄτομοι γραμμαί und vollends ναστῶν, wenn der Titel in dieser Verbindung überhaupt in Ordnung ist, paſst erst recht nicht auf unser Thema. Für eine etwaige Übertragung der Atomenlehre auf die Mathematik besagt also dieser Titel gar nichts. Das einzige, rein mathematische Fragment, das wir von Demokrit besitzen, findet sich bei Plutarch comm. not. adv. Stoic. c. 39. Zufällig betrifft es gerade ein Kapitel aus dem für unsere Frage entscheidenden Problem der Stetigkeit: 'Wenn der Kegel parallel mit der Grundfläche geschnitten wird, wie muſs man sich die Flächen der Schnitte denken, gleich oder ungleich? Sind sie ungleich, so werden sie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele stufenartige Einschnitte und Unebenheiten bekommt; sind sie aber gleich, so müssen auch die Schnitte gleich sein und damit wird der Kegel die Eigenschaften des Cylinders annehmen und aus lauter gleichen, nicht ungleichen Kreisen bestehen, was aber widersinnig ist.' Hier werden nur sehr verständig und richtig die Schwierigkeiten hervorgehoben, die uns die Auffassung des Stetigen in einem bestimmten Falle verursacht[1]; eine Entscheidung wird nicht gegeben. Wenn Demokrit sie aber gegeben und nur Plutarch sie uns vorenthalten hat, so kann sie nicht im Sinne der Atomenlehre ausgefallen sein; denn sonst würde ja der Kegel die gerügten stufenartigen Einschnitte bekommen, mögen diese auch bis zur Unsichtbarkeit klein sein. Vielmehr scheint Demokrit in Sachen der Geometrie eine ganz richtige Ansicht vom Stetigen vertreten und mit seiner Atomenlehre durchaus nicht in die Rechte der Mathematik eingegriffen zu

1) Wenn Cantor, Vorles. über Gesch. d. Math. I p. 164 sagt: 'wichtig wäre uns vielleicht noch ganz besonders eine Stelle bei Plutarch, Demokrit habe den Kegel geschnitten, wenn über Art und Zweck der Schnittführung nur irgend Genaues gesagt wäre', so sieht man aus obiger Übersetzung, daſs wenigstens über die Art der Schnittführung nicht der geringste Zweifel gelassen ist. Es handelt sich um successive Zerlegung des Kegels durch Schnitte, die mit der Grundfläche parallel laufen, also durch Kreisschnitte.

haben. Dieser Standpunkt verträgt sich sehr wohl mit den Principien seiner Lehre und läfst den Vorwurf eines inneren Widerspruches nicht aufkommen. Denn die geometrischen Gröfsen und Bestimmungen sind nichts als Grenzen und Abmessungen des Leeren, des Raumes, d. i. des *μὴ ὄν*; sie unterliegen also einem andern Gesetz als das Füllende, die Atome. Das leuchtet sofort von selbst ein. Zum Überflufs können wir uns aber noch auf einige Zeugnisse berufen. So setzt Simplicius in einer Stelle seines Kommentars[1]) zur Physik ohne weiteres voraus, dafs die Atome auch im Sinne ihres Urhebers mathematisch noch weiter ins Unendliche teilbar sind. Und die Scholien zu Arist. de coelo (Schol. in Arist. ed. Brandis p. 469^{b} 14) sprechen dem Demokrit die *ἄτομοι γραμμαί* so gut wie ab, wenn sie sagen: *καὶ τῶν ἄτομα φησάντων οἱ μὲν ἄτομα σώματα δοξάζουσιν, ὡς Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος, οἱ δὲ ἀτόμους γραμμάς, ὡς Ξενοκράτης.* Dazu die mannigfachen Zeugnisse, die den letzteren als denjenigen bezeichnen, der die Atomlinien in die Wissenschaft einführte; durch sie wird wenigstens indirekt Demokrit ausgeschlossen.

Demnach kann kein Zweifel sein, dafs die Lehre von den Atomlinien erst auf dem Boden der platonischen Schule erwachsen ist und durch Xenokrates ihre feste Ausbildung erhalten hat. Man frägt verwundert mit Simplicius[2]), wie Xenokrates, ein so vortrefflicher Geometer, zu dieser Annahme gelangte und wie er sich gegen die so nahe liegenden Einwürfe wehrte.

Es ist schwerlich im Sinne der älteren Platoniker, wenn Porphyrius bei Simplicius in Phys. 140, 10 die Ausflucht bringt, diese Atomlinien seien nicht der Quantität und Masse nach (*κατὰ τὸ ποσὸν καὶ τὴν ὕλην*) unteilbar, sondern nur der Art nach (*εἴδει*).[3])

1) in Phys. 83, 5 *εἶτα καὶ αὐτὴ* (d. i. *ἑκάστη τῶν Δημοκρίτου ἀτόμων*) *συνεχὴς καὶ διαιρετὴ ἐπ' ἄπειρον καὶ διὰ τοῦτο δυνάμει πολλά.* Vgl. Zeller I^{3}, 700, 1.

2) in Phys. 142, 16 *πῶς ἄρα Ξενοκράτης, γεωμετρικὸς ὢν ἀνήρ, τὰς ἀτόμους γραμμὰς ὑπετίθετο.*

3) Auf dasselbe läuft die Deutung hinaus, die Asclepius in Metaph. p. 102 Hayduck giebt. Auch Syrian meint dasselbe mit seiner Bemerkung in Metaph. p. 902^{b} 23 *Ξενοκράτης τὴν αὐτογραμμὴν οὐκ ἠνείχετο τέμνεσθαι οὐδὲ τὰς κατὰ τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς ὁρωμένας γραμμάς.* Für das mir unverständliche *μέσους* ist vielleicht mit Asclepius zu lesen *ἀμερίστους.*

Denn das ist eine leere Spitzfindigkeit, die den *status causae* ganz verschiebt. Alle reale Teilung bezieht sich immer wenigstens mit auf den Raum und das *ποσόν*, und wo es sich von vornherein um Zusammensetzung aus Gleichartigem handelt, wie bei den Linien, kann eine Teilung überhaupt nur räumlich gemeint sein. Anders hat sie auch Xenokrates nicht gemeint; dies zeigt schlagend gleich der erste Absatz der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, die, wie sich nachher ergeben wird, für diese Frage entscheidend ist.

Eher könnte man sich versucht fühlen, das Argument, welches Proclus (in Euclid. p. 278 Friedl.) als treuer Platoniker zur Verteidigung der Lehre beibringt, auch schon den alten Platonikern zu leihen. Aus Anlafs des Problems der Halbierung einer gegebenen Linie kommt er auf die Lehre von den unteilbaren Linien zu sprechen; denn das Gesetz dieser Halbierung scheint die Möglichkeit der *ἄτομοι γραμμαί* aufzuheben. Wie hilft sich nun Proclus? Er sagt etwa so: 'teilt nur immer weiter, so viel ihr wollt, es wird immer noch etwas Ungeteiltes übrig bleiben; ihr könnt also nicht beweisen, dafs man nicht schliefslich doch auf etwas Unteilbares gerate. Das Axiom des Euklid will nur sagen, dafs jede kontinuierliche (*συνεχής*) Linie teilbar ist; wer sagt euch aber, dafs es nur kontinuierliche Linien geben könne?' Allein auch diese Ausflucht geht nicht auf die alten Platoniker zurück. Proclus nennt uns selbst den Gewährsmann, dem er sie entlehnt hat: es ist Geminus (im 1. Jahrh. v. Chr.). Ziemlich auf das Gleiche läuft die Deutung hinaus, die Simplicius (in Phys. 142, 21) der Lehre des Xenokrates zu geben sucht, um die mathematische Ehre ihres Urhebers zu retten. Nicht gegen die unendliche Teilung an sich habe Xenokrates angekämpft, sondern dagegen, dafs diese Teilung je vollzogen sei, da immer noch gewisse ungeteilte Gröfsen übrig blieben.

Das alles sind spätere Deutungen und Hilfsversuche, die mehr von dem hilfsbereiten Willen und der geschäftigen Phantasie ihrer Urheber, als von Sachkenntnis und Scharfsinn zeugen. Nur eine Auslassung späterer Zeit verdient Beachtung nicht nur deshalb, weil sie noch über Xenokrates hinaus auf Plato selbst zurückweist, sondern auch, weil sie an sich fein und sinnreich ist. Sie stammt von Plutarch und findet sich in den 'Platonischen Fragen' (quaest. Plat. V, 2 und 3). Bei Gelegenheit einer Erörterung der Elementen-

lehre des Plato kommt hier Plutarch auf die Frage nach der Priorität des Geradlinigen vor dem Krummlinigen d. h. namentlich vor dem Kreise zu sprechen. Dabei macht er folgende Bemerkung: 'wenn das Dreieck nicht in eine runde Figur aufgelöst, der Kreis aber durch zwei Durchmesser in vier Dreiecke geschnitten wird, so muſs wohl das Geradlinige der Natur nach früher und elementarischer sein als das Kreisförmige. Übrigens hat Plato selbst gezeigt, daſs das Geradlinige vorangeht, der Kreis aber nachfolgt und eine Veränderung des ersteren ist; denn nachdem er die Erde aus Würfeln zusammengesetzt hat, die alle von geradlinigen Flächen eingeschlossen sind, sagt er, daſs damit die Gestalt der Erde kugelförmig und rund geworden sei. Demnach war es nicht nötig für die runden Figuren ein eigenes Element zu setzen, da ja diese Form durch die geeignete Zusammensetzung geradliniger Elemente entstehen kann. Ferner kann man sagen: eine gerade Linie behält immer dieselbe Geradheit, ob sie gröſser oder kleiner ist. Dagegen sieht man, daſs die Peripherien der Kreise um so gebogener sind und eine um so stärkere Krümmung haben, je kleiner die Kreise sind, gestreckter aber, je gröſser diese werden. Stellt man nun einen Kreis mit der gekrümmten Peripherie auf eine ebene Fläche, so berührt er dieselbe nur in einem Punkt, wenn er klein, in einer Linie aber, wenn er groſs ist. Man kann sich also das Verhältnis so vorstellen, als ob viele ganz kleine gerade Linien in ihrer Zusammensetzung die Kreislinien bildeten.'

Es wäre nicht undenkbar, daſs die Forderung der Priorität des Geradlinigen und die daraus entspringende Notwendigkeit, den Kreis und überhaupt das Krumme aus dem Geraden zu konstruieren, einer der Gründe ist, die zu der Annahme kleinster, unteilbarer Linien führten, wie denn auch das Problem der Quadratur des Zirkels, namentlich die Lösungsversuche des Antiphon und Bryson, auf die gleiche Annahme hinauslaufen. Denn ohne diese Annahme haben jene Lösungsversuche überhaupt keinen Sinn. Allein jene angebliche Ansicht Platos ist doch von Plutarch mehr zwischen den Zeilen (des Timäus) herausgelesen als unmittelbar aus Plato entlehnt. Den Rang eines vollwichtigen Zeugnisses können wir daher der Bemerkung des Plutarch um so weniger einräumen, als Plato der Kreislinie eine so hohe, fast heilige Bedeutung beilegt.

Für die Art, wie Xenokrates selbst seine paradoxe Lehre verteidigte, liegt nur ein authentisches Zeugnis vor: das ist die Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, in der zunächst die Lehre mit ihrer Begründung kurz dargestellt wird, um daran eine ausführliche Widerlegung zu knüpfen. Es wird zwar nirgends in der Schrift des Xenokrates Name genannt, allein einige spätere Zeugnisse[1]), verbunden mit der feststehenden Thatsache, dafs er der eigentliche Begründer der Lehre gewesen, stellen es aufser Zweifel, dafs er, wenn nicht der einzige Bekämpfte, so doch der hauptsächlichste ist.

Wer der Verfasser der Schrift sei, läfst sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen. Dafs es nicht Aristoteles war, den Simpl. in Phys. 492, 3 ebenso wie Philoponus und das Verzeichnis des Ptolemäus dafür ausgeben, wird sich alsbald zeigen. Dafs es aber ein Aristoteliker war, ergiebt sich mit Sicherheit ebenso aus dem Inhalt wie aus der Sprache. Von einigen wurde sie (cf. Zeller II, 2³, 90, 1) dem Theophrast zugeschrieben. Dafür liefse sich folgendes sagen: im Verzeichnis der Schriften des Theophrast bei Diog. V, 42 findet sich ein Titel *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, ein Buch umfassend. Das würde also stimmen. Es kann weiter auffallen, dafs der Name des Xenokrates in der Schrift gar nicht genannt wird, obschon, wie gesagt, die Beziehung auf ihn zweifellos ist. Stammt die polemische Abhandlung von einem Zeitgenossen des Xenokrates, wie Theophrast, her, so wird man dieses Verschweigen des Namens sehr erklärlich finden, während ein späterer es seinen Lesern gewissermafsen schuldig gewesen wäre, den Namen des von ihm Bekämpften zu nennen. Indes dies hat nur nebensächliche Bedeutung. Von gröfserem Gewicht ist die Thatsache, dafs in unserer Schrift von einer *κίνησις τῆς διανοίας* die Rede ist; zunächst allerdings p. 968ᵃ 25 nur aus dem Sinne des Xenokrates, weiterhin aber in der Widerlegung p. 969ᵇ 1 in einer Weise, dafs der Widerlegende auch selbst eine *κίνησις τῆς διανοίας* an sich entschieden anerkennt und nur gegen die Art, wie Xeno-

1) Syrian in Met. 902ᵇ 22 *καὶ ἔχομεν καὶ ἐκ τῶν τοῦ κατηγόρου λόγων τὴν ὑπὲρ Ξενοκράτους ἀπολογίαν*. Hier ist doch wohl der *κατήγορος* der Verfasser der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*. Die *ἀπολογία* aber ist der erste Teil der Schrift. In der Stelle des Philoponus in Phys. p. 465, 6 Vitelli scheint mir die Vermutung von Brandis, dafs *Ξενοκράτην* für *Ἀναξαγόραν* zu schreiben sei, sehr einleuchtend.

krates diese Geistesbewegung sich bethätigen läfst, seine Einwendungen macht.

Daraus folgt mit Sicherheit einmal, dafs Aristoteles selbst nicht der Verfasser sein kann; denn er gesteht der Seele keine Bewegung im eigentlichen Sinne zu.[1]) Dagegen ist bekannt, dafs gerade Theophrast in diesem Punkte von seinem Lehrer abwich: er wollte die Denkthätigkeit für eine Bewegung der Seele gehalten wissen (Zeller II, 2[3], 846). Allerdings trifft dieselbe Bestimmung auch auf des Theophrast Schüler und Nachfolger Strato zu. Zwischen diesen beiden würden wir demnach die Wahl haben. Doch steht dem Strato sonst kein Zeugnis zur Seite.

Aus dieser Schrift lassen sich die Gründe, durch welche Xenokrates zu seiner sonderbaren Annahme geführt wurde, erkennen. In ihnen liegt zugleich seine Verteidigung gegen die Bedenken, die sich von Seiten der Mathematik sofort gegen diese Lehre erheben mufsten. Ich glaube mich keiner nutzlosen Arbeit zu unterziehen, wenn ich nicht nur diese Gründe des Xenokrates aus der Schrift selbst vorführe, sondern die ganze Abhandlung in einer Übertragung dem Leser mitteile. Eine solche ist meines Wissens bisher nicht vorhanden und konnte auch nach dem Bekkerschen Text (Arist. Opp. II, 968 ff.) kaum gegeben werden. Denn dieser Text zeigt eine so zerrüttete Gestalt, dafs namentlich die umfangreichen mathematischen Partieen oft bis zu völliger Sinnlosigkeit entstellt sind. Ich habe in meiner Ausgabe (*Aristotelis quae feruntur de plantis etc.*, Teubner 1888) teils durch, wie ich glaube, richtigere Verwertung der Handschriften, teils durch eigene Vermutungen, die durch den mathematischen Charakter der Schrift hie und da zur Evidenz gebracht werden konnten, den Text lesbar zu machen gesucht. Dieser Text, zu dem sich mir nachträglich noch einige Verbesserungen ergeben haben, liegt der nachfolgenden Übersetzung zu Grunde. Man wird ihr anmerken, wie viel unsichere Stellen trotz aller Bemühungen noch zurückgeblieben sind. Gleichwohl durfte das Wagnis unternommen werden.

---

1) Auch gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten deuten auf einen andern als Aristoteles. So z. B. ὅσῳ — τόσῳ 969ᵃ 25, was bei Aristoteles nie vorkommt.

3. Übersetzung der Schrift über unteilbare Linien.

a) Die Gründe dafür.

[968a] Giebt es unteilbare Linien und liegt überhaupt allem Quantitativen etwas Unteilbares zu Grunde, wie einige behaupten? Denn — so sagen sie — wenn sich im Quantitativen in gleicher Weise einerseits das Viele und das Grofse findet, anderseits das diesen Entgegengesetzte, nämlich das Wenige und das Kleine, dasjenige aber, was sich in nahezu zahllose Teile zerlegen läfst, nicht wenig ist, sondern viel, so ist klar, dafs das Wenige und Kleine eine nur begrenzte Zahl von Teilungen zulassen kann. Ist aber die Zahl der Teilungen begrenzt, so mufs es irgend eine unteilbare Gröfse geben. Mithin wird in allem (Quantitativen) etwas Unteilbares enthalten sein, da sich in Allem das Wenige und das Kleine findet.

Ferner: wenn es eine Idee der Linie giebt, die Idee aber das Erste (das Vorbild) ist von allem, was dem Begriffe nach gleich ist, die Teile aber von Natur früher sind als das Ganze, dann mufs 'die Linie an sich' unteilbar sein; ebenso auch 'das Viereck an sich' und 'das Dreieck an sich' und die anderen Figuren, überhaupt 'die Fläche an sich' und 'der Körper an sich'. Denn sonst müfste es etwas geben, was früher wäre[1]), als diese.

Ferner: wenn das Körperliche (Materielle) aus Elementen besteht, die Elemente aber das Früheste sind und die Teile früher als das Ganze, so mufs das Feuer wie überhaupt jedes der körperlichen Elemente unteilbar sein. Mithin mufs es nicht nur im Gebiete des Denkbaren, sondern auch in dem des sinnlich Wahrnehmbaren etwas Unteilbares geben.

Ferner nötigt der zenonische Beweis[2]) zur Annahme einer

1) Beispielsweise müfste die Linie früher sein als das Dreieck, was doch für die Ideenwelt nicht zulässig ist. Das Dreieck an sich ist ebenso früh, wie die Linie an sich; die letztere aber mufs ebenso wie das Dreieck an sich unteilbar sein, weil ihm sonst Teile vorausgehen müfsten, was dem Wesen der Idee widerstreiten würde.

2) Einer von den berühmten Beweisen des Zeno gegen die Möglichkeit der Bewegung, nämlich derjenige, der auf der ins Unendliche fortsetzbaren Halbierung einer gegebenen Gröfse beruht. Es handelt sich dabei um wirkliche metaphysische Schwierigkeiten, mit denen

unteilbaren Gröſse. Denn es ist unmöglich, in endlicher Zeit unendlich viele (Raumteile) und zwar jeden einzelnen für sich zu berühren; ein bewegter Gegenstand aber muſs notwendig immer erst (ehe er die ganze Strecke durchläuft) die halbe durchlaufen haben; was nicht unteilbar ist, hat immer wieder eine Hälfte (und so ins Unendliche fort). Indes man setze einmal den Fall, es könne etwas, was linienförmig sich bewegt, in begrenzter Zeit unendlich viele Teile berühren. Dann würde, wenn das Schnelle in der gleichen Zeit mehr fertig bringt (als das Langsamere), am schnellsten aber die Bewegung des Gedankens ist, der Gedanke [968[b]] die einzelnen unendlich vielen Teile in endlicher Zeit berühren. Mithin, wenn die Berührung jedes einzelnen Teiles durch das Denken nichts anderes als Zählen ist, so wäre es möglich, das Unendliche in endlicher Zeit zu zählen. Ist aber dieses unmöglich, so muſs es eine unteilbare Linie geben.

Endlich führen auch, wie sie sagen, die eigenen Annahmen der Mathematiker auf unteilbare Linien, wenn nämlich diejenigen Linien kommensurabel sind, die mit dem nämlichen Maſse gemessen werden. Alle aber, die kommensurabel sind, sind gemessen[1];

Xenokrates nicht anders fertig werden zu können meinte, als durch Annahme der Atomlinien. Daſs dieser zenonische Beweis ganz wesentlich zu dieser Annahme beigetragen, darüber sind auch die späteren Zeugnisse einig. Alexander sagt bei Simpl. in Phys. p. 138, 10: *τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ τῷ περὶ τῆς διχοτομίας ἐνδοῦναι Ξενοκράτη τὸν Καλχηδόνιον δεξάμενον μὲν τὸ πᾶν τὸ διαιρετὸν πολλὰ εἶναι (τὸ γὰρ μέρος ἕτερον εἶναι τοῦ ὅλου) καὶ τὸ μὴ δύνασθαι ταὐτὸν ἕν τε ἅμα καὶ πολλὰ εἶναι διὰ τὸ μὴ συναληθεύεσθαι τὴν ἀντίφασιν, μηκέτι δὲ συγχωρεῖν πᾶν μέγεθος διαιρετὸν εἶναι καὶ μέρος ἔχειν· εἶναι γάρ τινας ἀτόμους γραμμάς, ἐφ᾽ ὧν οὐκέτι ἀληθεύεσθαι τὸ πολλὰς ταύτας εἶναι. οὕτως γὰρ ᾤετο τὴν τοῦ ἑνὸς εὑρίσκειν φύσιν καὶ φεύγειν τὴν ἀντίφασιν διὰ τοῦ μήτε τὸ διαιρετὸν ἓν εἶναι ἀλλὰ πολλά, μήτε τὰς ἀτόμους γραμμὰς πολλὰ ἀλλ᾽ ἓν μόνον.* Ähnlich die Scholien in Phys. p. 334[a] 41 Brandis und Themist. in Phys. I, 122, 19 Spengel. Noch etwas näher unterrichtet stellt sich Philoponus dar in Phys. p. 84, 20 ff. Vitelli, indem seine Worte den Anschein erwecken, als hätte er die Ausführungen des Xenokrates selbst gelesen. Doch macht die streng aristotelische Terminologie, die er dabei dem Xenokrates leiht, die Sache verdächtig.

1) Ich habe in meiner Ausgabe, der Autorität der Hs. N folgend, die beiden Worte *σύμμετροι* und *μετρούμεναι* ihren Platz tauschen lassen. Es will mir jetzt richtiger scheinen, zu dem Bekkerschen Text zurückzukehren, wie es in der obigen Übersetzung geschehen ist.

denn es mufs ein Mafs geben, mit dem sie alle gemessen werden können. Dieses aber mufs unteilbar sein. Denn wenn teilbar, so müfsten auch die Teile des Mafses wieder ihr Mafs haben. Denn sie sind kommensurabel mit dem Ganzen. Mithin würde bei einem Teil die Hälfte zugleich ihr Doppeltes sein.[1]) Da dies aber unmöglich ist, mufs es ein unteilbares Mafs geben. Ebenso bestehen auch die einmal mit ihm gemessenen Linien wie alle aus dem Mafs zusammengesetzten Linien aus unteilbaren Gröfsen.[2]) Ebenso verhält es sich auch mit den Flächen. Alle Flächen nämlich mit rationalen Seitenlinien sind kommensurabel; ihr Mafs mufs mithin unteilbar sein. Wenn aber ein Mafs nach Verhältnis einer bestimmt abgeteilten und begrenzten Linie genommen wird, so ist diese Linie weder rational noch irrational noch eine von denen, deren Quadrate rational sind, wie z. B. eine 'Apotome' oder eine 'aus zwei Namen'. An und für sich vielmehr haben diese gar keine bestimmte Beschaffenheit, sondern nur im Verhältnis zu einander sind sie rational oder irrational.[3])

b) Widerlegung.

Dagegen ist nun erstens die Notwendigkeit zu bestreiten, dafs das, was sich in unendlich viele Teile zerlegen läfst, nicht klein

1) Insofern nämlich das Mafs einmal $= 1$ und dann $= \frac{1}{2}$ wäre. Das Mafs aber mufs doch eines sein. Darauf beruht der Widerspruch.

2) Die Unklarheit dieser Worte hat ihren Grund in der Unsicherheit des Textes.

3) Es handelt sich hier um den sehr gegründeten Einwurf, wie man sich bei Annahme von Atomlinien mit der Thatsache der Inkommensurabilität abfinden könne. Die obige Ausflucht leidet nicht an übergrofser Klarheit. Viel bündiger ist die Auskunft, welche Proclus giebt in Euclid. p. 278, 19 Friedl.: *ὅταν γὰρ δεικνύωσιν ὅτι ἔστιν τὸ ἀσύμμετρον ἐν τοῖς μεγέθεσι καὶ οὐ πάντα σύμμετρα ἀλλήλοις, τί ἄλλο δεικνύναι φήσει τις αὐτοὺς ἢ ὅτι πᾶν μέγεθος εἰς ἀεὶ διαιρεῖται καὶ οὐδέποτε ἥξομεν εἰς τὸ ἀμερές, ὃ ἔστι κοινὸν μέτρον τῶν μεγεθῶν ἐλάχιστον.* Ob sich aber damit sein eigenes mathematisches Gewissen völlig zufrieden gegeben hat, ist eine andere Frage. Die beiden Ausdrücke 'Apotome' und 'aus zwei Namen' sind technische Bezeichnungen für gewisse inkommensurabele Verhältnisse. Aufschlufs finden wir darüber bei Euclid. elem. X prop. LXXIV: *ἐὰν ἀπὸ ῥητῆς ῥητὴ ἀφαιρεθῇ, δυνάμει μόνον σύμμετρος οὖσα τῇ ὅλῃ, ἡ λοιπὴ ἄλογός ἐστι, καλείσθω δὲ ἀποτομή*, und prop. XXXVII: *ἐὰν δύο ῥηταὶ δυνάμει μόνον σύμμετροι συντεθῶσιν, ἡ ὅλη ἄλογός ἐστι, καλείσθω δὲ ἐκ δύο ὀνομάτοιν.*

und wenig sein könne. Denn wir nennen auch einen Raum, eine Gröfse und überhaupt ein Kontinuierliches klein, auch das, worauf der Begriff 'wenig' pafst, und behaupten trotzdem, dafs es in unendlich viele Teile zerlegbar sei.

Wenn ferner Linien mit einander kommensurabel sind und von ihrem Mafs gesagt wird, es sei unteilbar klein [969ᵃ], so finden sich in demselben doch unzählige Punkte. Und insofern jenes Mafs eine Linie ist, mufs es auch die Teilungen nach dem Punkt und zwar gleichmäfsig für jeden beliebigen Punkt zulassen.[1]) Es mufs also jede Linie, die nicht unteilbar ist, unzähliger Teilungen fähig sein. Einige von diesen aber sind klein; und der Verhältnisse sind unendlich viele. Eine jede Linie aber, die nicht unteilbar ist, kann nach einem vorgeschriebenen Verhältnis (Proportion) geteilt werden.

Wenn ferner sich das Grofse aus irgend welchen kleinen Teilen zusammensetzt, so müfste das Grofse entweder gar nichts oder es müfste in endliche Teile zerlegbar sein. Denn im Ganzen finden sich wieder die Teilungen der Teile. Unvernünftig aber wäre es, wenn das Kleine endliche Teilungen haben sollte, das Grofse aber unendlich viele.

Wollte man aber deshalb, weil bei den Zahlen das Wenige nur begrenzte Teilungen hat, auch für das Kleine bei den Linien dies behaupten, so hätte das keinen Sinn. Denn jene entstehen aus Unteilbarem und es giebt einen wirklichen Anfang der Zahlen, wie auch jede nicht unendliche Zahl endliche Teilungen hat. Bei den Gröfsen aber verhält es sich nicht so.

Diejenigen aber, die innerhalb der Ideen die unteilbaren Linien annehmen, stellen mit dieser Annahme einen Satz auf, der dem vorliegenden (d. i. der Annahme der mathematischen Atomlinien) nicht übergeordnet, sondern untergeordnet ist; und in gewisser Weise heben sie die Giltigkeit dessen auf, was ihnen als Beweis dient. Denn durch diese Reden werden die Ideen aufgehoben.[2])

---

1) In diesen Worten macht sich wieder in sehr störender Weise die völlige Unsicherheit des Textes geltend.

2) Man kann nämlich die idealen Atomlinien nicht zur Prämisse machen, aus welcher man auf die mathematischen Atomlinien schliefst, sondern umgekehrt haben nur die Begriffe, die wir uns von

Hinsichtlich der Elemente der Körperwelt ferner ist es sinnlos, unteilbare Bestandteile zu behaupten. Denn wenn auch einige diesen Satz aufstellen, so begeht man doch wenigstens in Beziehung auf die vorliegende Untersuchung damit eine *petitio principii.* Je stärker diese *petitio principii* zu sein scheint, um so sicherer ist es, dafs der Körper in noch höherem Mafse teilbar ist, als die Linie, nämlich sowohl der Masse wie den Dimensionen nach.[1])

Des Zeno Beweis aber zeigt nicht so schlechtweg — d. h. so, dafs die Ausdrücke streng in der nämlichen Bedeutung genommen würden[2]) —, dafs der bewegte Gegenstand in endlicher Zeit unendlich viele Teilstücke berührt. Denn die Zeit und die Raumlänge werden unbegrenzt (unendlich) und begrenzt (endlich) genannt und lassen die nämlichen Teilungen zu. Auch heifst, wenn der Gedanke die unendlich vielen Teile berührt, dies nicht zählen, auch angenommen, man könnte sich denken, dafs der Verstand auf solche Weise das unendlich Viele berühre, was doch wohl unmöglich ist. Denn nicht an kontinuierlichen Unterlagen [969[b]] tritt die Bewegung des Verstandes hervor, wie diejenige bewegter Gegenstände. Sollte also eine solche Bewegung des Verstandes (wie die des äufserlich Bewegten) auch möglich sein, so ist dies

---

den diesseitigen Dingen machen, auf die Annahme von Ideen geführt. Die Ideen sind die substantiellen Korrelate der Begriffe. Wovon wir also keinen Begriff haben, davon giebt es auch keine Ideen. Erweist sich nun der Begriff der mathematischen Atomlinien als nichtig, so sind auch damit die idealen Atomlinien aufgehoben, und das ist verhängnisvoll für die ganze Ideenlehre.

1) Auch hier haben wir wieder mit der Unsicherheit des Textes zu kämpfen. Für *καὶ μῆκος* 969[a] 25 f. ist wohl mit der Hs. N zu lesen *μήκους*, und dies liegt der obigen Fassung zu Grunde.

2) Es kann nämlich *ἄπειρον* sowohl 'das unendlich Grofse' wie 'das unendlich Kleine' bedeuten, d. h. es kann auf die Ausdehnung ins Unendliche und es kann auf die Teilung ins Unendliche gehen. Eine begrenzte (*πεπερασμένος*) Zeit ist in dem letzteren Sinne auch *ἄπειρος* und ebenso die Raumlänge. Zeno aber nimmt in seinem Beweis die Raumlänge als *ἄπειρον* in dem letztern Sinn (wobei sie doch der Ausdehnung nach zugleich begrenzt ist), die Zeitlänge dagegen nimmt er als begrenzt, während sie dabei doch auch ins Unendliche teilbar (*ἄπειρος*) ist. Sein Beweis beruht also auf einer falschen Vergleichung von Raum und Zeit, wie schon Aristoteles sehr richtig gezeigt hat. Die Zeit läfst er aus diskreten Teilen zusammengesetzt, den Raum ins Unendliche teilbar sein.

doch kein Zählen; denn das Zählen setzt immer ein Innehalten (zwischen den einzelnen Gliedern) voraus. Aber es zeigt wenig Vernunft, wenn man, unvermögend eine Beweisschwierigkeit zu lösen, sich zum Sklaven seiner Schwachheit macht und durch Nachgiebigkeit gegen dies sein Unvermögen sich noch gröfsere Selbsttäuschungen bereitet.

Was aber die Behauptung über die kommensurabeln Linien anlangt, dafs nämlich alle mit einem und dem nämlichen Mafse gemessen werden, so ist dieselbe völlig sophistisch und keineswegs in Einklang mit dem, was in der Mathematik angenommen wird.[1]) Denn die Mathematiker machen weder eine solche Annahme, noch würde sie ihnen nützlich sein. Zugleich ist es ein Widerspruch[2]) zu behaupten, dafs jede Linie kommensurabel sei und dabei noch ein gemeinsames Mafs für alle kommensurabeln Linien zu fordern. Es ist mithin lächerlich, die Annahmen der Mathematiker sowohl wie die Sätze, auf die sie selbst (d. i. die Verfechter der Atomlinien) ihren Aussagen zufolge ihre Beweise stützen wollen, zu einer zugleich eristischen und sophistischen Beweisführung zu verdrehen und zwar zu einer so schwachen; denn schwach ist sie in mehr als einer Hinsicht, und auf jede Weise mufs man das Unglaubliche und zur Widerlegung Herausfordernde vermeiden.

Ferner wäre es doch sonderbar, wenn man sich durch des Zeno Beweisführung, weil man ihr nichts entgegenzusetzen weifs, zur Annahme unteilbarer Linien überreden liefse, während doch durch die Bewegung, vermöge deren eine sich drehende Gerade einen Halbkreis beschreibt, dessen Hypotenuse sie dann bilden mufs, wobei unendlich viele Peripherieabschnitte und Zwischenräume durchmessen werden, und ebenso durch die Drehung zum vollen Kreis es einleuchtend ist, dafs die Linie bei dieser Drehung sich über jeden Punkt nach einander bewegen mufs, und was sonst

1) Sophistisch nämlich insofern, als allerdings alle Linien die Eigenschaft der Kommensurabilität haben, aber nur in gewissem Sinn, nämlich mit gewissen anderen Linien, nicht aber schlechtweg mit allen anderen Linien.

2) Der Widerspruch beruht darin, dafs, wenn alle Linien kommensurabel sind, ein gemeinsames Mafs nicht blofs für alle kommensurabelen, sondern schlechtweg für alle gefordert werden mufs.

dergleichen aus der Lehre von den Linien zum Beweise dient, dafs eine derartige Bewegung unmöglich stattgefunden haben kann, ohne dafs erst jeder der zwischenliegenden Raumteile berührt worden ist. Denn dies ist doch weit allgemeiner anerkannt als jenes.[1])

Dafs also aus den mitgeteilten Beweisen weder die Notwendigkeit noch das Einleuchtende der Annahme unteilbarer Linien sich ergiebt, ist klar. Noch klarer aber dürfte es aus Folgendem werden.

Erstens aus den Beweisen und Annahmen der Mathematik, die man entweder stehen lassen oder durch giltigere Beweise verdrängen mufs. Denn weder die Definition der Linie noch die der Geraden pafst auf die Atomlinie, da diese weder zwischen gewissen Enden sich ausdehnt, noch eine Mitte hat.[2])

Ferner müfsten dann alle Linien [970ᵃ] kommensurabel sein. Denn aller Mafs müfste die Atomlinie sein, sowohl derer, die einfach der Länge nach, wie derer, die im Quadrat kommensurabel sind. Denn die Atomlinien sind alle kommensurabel, weil gleich; mithin auch dem Quadrat nach. Ist aber dies der Fall, so müfste das Quadrat immer rational sein.

Wenn ferner im Rechteck die an die gröfsere Seite rechtwinklig anstofsende (angesetzte) kleinere Seite die Breite ausmacht und man soll nun ein dem Quadrat der Atomlinie (die wir gleich einem Fufse setzen) gleiches Rechteck mit der doppelten Seitenlänge konstruieren, so mufs dies Rechteck eine geringere Breite haben, als die Atomlinie, denn die Breite mufs offenbar kleiner sein, als die des Atomquadrates.

Wenn ferner sich aus drei gegebenen Geraden das Dreieck zusammensetzt, so wird es dies auch aus drei Atomlinien. In jedem gleichseitigen Dreieck aber fällt das Lot auf die Mitte der Basis, also auch bei der Atomlinie (die doch keine Mitte hat).

Wenn ferner das Quadrat aus Atomlinien bestehen kann, so mufs, wenn die Diagonale gezogen und das Lot von einer Ecke

---

1) Sehr richtig spielt hier der Verf. die geometrische Anschauung, die Liniendrehung, zum Erweise der Existenz und der Stetigkeit der Bewegung gegen die zenonischen Argumente aus.

2) Dies bezieht sich auf die platonische Definition der geraden Linie Parm. 137 E: *εὐθύ, οὗ ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοιν ἐπίπροσθεν ᾖ.*

auf die Diagonale gefällt wird, (zufolge des pythagoreischen Lehrsatzes) das Quadrat der Seite (d. h. das Atomquadrat) gleich sein der Summe aus dem Quadrat des Lotes und der halben Diagonale. Mithin kann es nicht das kleinste Quadrat sein. Auch kann das Quadrat der Diagonale dann nicht doppelt so grofs sein wie das Atomquadrat. Zieht man nämlich von der Diagonale ein der Atomlinie gleiches Stück ab, so mufs der Rest (der Diagonale) kleiner sein als die Atomlinie; denn wäre er der Atomlinie gleich, so würde das Quadrat der Diagonale das Vierfache (nicht das Doppelte) des Atomquadrates betragen.

Noch anderes dieser Art könnte man beibringen. Denn es widerspricht diese Lehre so ziemlich allen Grundsätzen der Mathematik.

Weiter hat das Unteilbare nur eine Berührungsweise, die Linie dagegen zwei; denn sie kann sich sowohl in ihrer ganzen Länge mit einer andern berühren, wie auch blofs am Endpunkt.

Ferner würde eine Linie, zu einer andern hinzugesetzt, das Ganze nicht gröfser machen; denn das Unteilbare giebt zusammengesetzt keine vermehrte Gröfse.

Wenn ferner aus zwei unteilbaren Stücken nichts Stetiges werden kann, weil jede stetige Gröfse eine Mehrzahl von Teilpunkten hat, jede Linie aber, abgesehen von der unteilbaren, stetig ist, so kann es keine unteilbare Linie geben.

Wenn ferner jede Linie aufser der unteilbaren[1]) sowohl in gerade als ungerade Teile zerlegt wird, mag sie auch aus drei Atomen oder überhaupt einer ungeraden Zahl von Atomen bestehen, so müfste die Atomlinie teilbar sein. Ebenso steht es mit der Halbierung. Denn auch jede aus ungerader Zahl von Atomen bestehende Linie läfst sich halbieren. Gesetzt aber, nicht jede würde halbiert, sondern nur die aus gerader Zahl bestehende, so müfste doch, da man die halbierte Linie so oft man will weiter halbieren kann, auch so die unteilbare Linie wieder geteilt werden, sobald nämlich die Teilung von einer geraden Atomzahl auf eine ungerade führt.[2])

1) Man darf sich durch diese, im Hinblick auf das Folgende streng genommen unlogischen Worte 'aufser der unteilbaren' nicht stören lassen. Das ist eine blofse Redemanier, wie das öftere Vorkommen zeigt.

2) Diesen sehr nahe liegenden, von der Halbierung hergenommenen Einwand gegen die Atomlinien berücksichtigt auch Procl. in Eucl.

Nehmen wir ferner an, dafs ein (gleichmäfsig) bewegter Gegenstand [970b] in der Hälfte der Zeit, in welcher er die ganze Linie (Strecke) zurücklegt, die Hälfte derselben zurücklegt und in einer kleineren eine kleinere als die Hälfte. Wenn nun die Linie aus einer ungeraden Zahl von Atomen besteht, so wird sich wieder die Halbierung der Unteilbaren als Notwendigkeit einstellen, wenn nämlich der Gegenstand in der Hälfte der Zeit die Hälfte der Strecke durchläuft; denn in gleicher Weise wird sowohl die Zeit wie die Linie geteilt werden. (Diese Teilung des Atoms wäre aber eine Unmöglichkeit.) Es kann also keine der so (d. h. aus ungerader Anzahl von Atomen) zusammengesetzten Linien zugleich in gleiche und ungleiche Abschnitte zerlegt werden (was sie doch als Linie müfste). Wenn sie aber in gleicher Weise wie die Zeit geteilt werden, so kann es eben keine unteilbaren Linien geben. Nimmt man sie aber an, so bedeutet das, wie schon gesagt (wohl 969a 30), gerade so viel, als ob man alles dies (d. h. sowohl Zeit wie Raum) aus Atomen zusammensetzte.

Ferner hat jede nicht unendliche Linie zwei Endpunkte; denn durch sie wird ja die Linie bestimmt (begrenzt). Die unteilbare Linie aber ist nicht unendlich. Sie hat mithin ein Ende: folglich ist sie teilbar; denn das Ende ist doch etwas anderes als dasjenige, dessen Ende es ist. Oder es müfste neben der unendlichen und endlichen Linie noch eine geben, die weder unendlich noch endlich wäre.

Ferner könnte dann nicht jede Linie einen Punkt in sich haben. In der unteilbaren nämlich könnte keiner sein. Denn findet sich nur einer darin, so müfste die Linie zum Punkte werden; finden sich aber mehrere Punkte darin, so mufs die Linie teilbar sein. Wenn es nun also in der unteilbaren Linie keinen Punkt giebt, so kann es überhaupt in der Linie keinen geben. Denn die anderen setzen sich ja aus den unteilbaren zusammen.

---

p. 278, 8: *εἰ γὰρ εἴη ἡ γραμμὴ ἐξ ἀμερῶν, ἢ ἐκ περιττῶν ἐστιν ἡ πεπερασμένη ἢ ἐξ ἀρτίων. ἀλλ' εἰ ἐκ περιττῶν, ἔοικεν καὶ τὸ ἀμερὲς τέμνεσθαι δίχα τῆς εὐθείας τεμνομένης, ἐπεὶ θάτερον αὐτῆς μέρος ἐκ πλειόνων ἀμερῶν ὑπάρχον ἔσται μεῖζον τοῦ λοιποῦ. οὐκ ἄρα δυνατὸν ἔσται τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν δίχα τεμεῖν, εἴπερ ἐξ ἀμερῶν τὸ μέγεθος. εἰ δὲ μὴ ἐξ ἀμερῶν, ἐπ' ἄπειρον διαιρεῖται.* Wie sich Proclus dagegen zu helfen sucht, ist bereits oben p. 267 angedeutet worden.

Ferner mufs zwischen Punkten entweder nichts oder eine Linie sein; ist aber eine Linie dazwischen und giebt es in jeder solchen mehrere Punkte, so kann es keine unteilbaren Linien geben.

Ferner könnte es nicht von jeder Linie ein Quadrat geben. Denn es müfste Länge und Breite haben, also teilbar sein, da sowohl die erstere wie die letztere doch etwas ist. Ist aber das Quadrat teilbar, dann auch die Linie.

Ferner müfste die Grenze der Linie eine Linie sein, nicht aber der Punkt. Denn die Grenze ist das Letzte (Äufserste); das Letzte aber ist die unteilbare Linie. Denn wenn der Punkt die Grenze der Linie wäre, dann müfste auch die unteilbare Linie zur Grenze den Punkt haben; dann aber wäre es möglich, dafs eine Linie um einen Punkt gröfser wäre als eine andere. Ist der Punkt aber inmitten der Linie, dann müfste es, weil zusammenhängende Linien die nämliche Grenze haben, eine Grenze der unteilbaren Linie geben.

Wodurch wird sich nun überhaupt der Punkt von der Linie unterscheiden? Die Atomlinie kann ja gar nichts Eigentümliches haben neben dem Punkt aufser dem Namen.

Ferner müfste es in gleicher Weise auch eine unteilbare Fläche und einen unteilbaren Körper geben. Denn ist das Eine unteilbar, so müssen es notwendig auch die anderen sein, weil die Teilung des Einen für die des Andern mafsgebend ist. Der Körper aber ist nicht unteilbar [971[a]], weil er Tiefe und Breite hat. Also kann auch die Linie nicht unteilbar sein. Der Körper nämlich wird nach der Fläche, die Fläche aber nach der Linie geteilt.

Da nun die Beweise, durch die man uns von der Notwendigkeit der Atomlinien zu überzeugen versuchte, unhaltbar und wahrheitswidrig sind und die darauf bezüglichen Aufstellungen allem widersprechen, was sicher überzeugende Kraft besitzt, so ist es klar, dafs es keine Atomlinien giebt.

Aus dem Gesagten zeigt sich aber auch, dafs eine Linie nicht aus Punkten bestehen kann. Denn fast die meisten der beigebrachten Beweise passen ebenso gut auf die Punkte. Denn bestände die Linie aus Punkten, so müfste der Punkt geteilt werden, wenn entweder die aus einer ungeraden Zahl von Punkten bestehende Linie in gleiche Teile oder die aus einer geraden Zahl von

Punkten bestehende in ungleiche Teile geteilt werden soll.[1]) Auch kann dann der Teil der Linie nicht Linie sein und der Teil der Fläche nicht Fläche. Und eine Linie müfste dann um einen Punkt gröfser sein können als eine andere. Denn durch das, woraus sie besteht, mufs auch ihr Gröfser- und Kleinersein bestimmt sein.

Dafs dies aber unmöglich ist, leuchtet schon aus den Sätzen der Mathematik ein. Dazu würde sich auch noch die Folgerung ergeben, dafs für einen bewegten Gegenstand eine gewisse Länge von Zeit erforderlich wäre, um den Punkt zu durchlaufen, wenn anders er die gröfsere Linie in einer gröfseren, die gleiche in der gleichen Zeit durchläuft und ein Mehr (Überschufs) an Zeit auch Zeit ist. Indes vielleicht besteht auch die Zeit aus diskreten Augenblicken (Zeitpunkten), so dafs von beiden (von Raum und Zeit) dasselbe gälte. Angenommen also, der Augenblick bildete bei der Zeit und der Punkt bei der Linie Anfang und Ende, was würde sich ergeben? Da Anfang und Ende nicht unmittelbar zusammenhängen können, sondern etwas zwischen sich haben müssen, so können weder die Augenblicke noch die Punkte so zusammenhängen, dafs daraus ein stetiges Ganzes wird.

Ferner ist die Linie eine Gröfse, die Zusammensetzung von Punkten aber bildet keine Gröfse, weil mehrere Punkte zusammen nicht mehr Raum einnehmen. Das ergiebt sich aus folgender Betrachtung: man bringe zwei Linien mit ihrem Rücken zu dichtem Anschlufs an einander (m. a. W. man bringe sie zur Deckung), so wird die Breite um nichts gröfser; wenn nun in der Linie auch Punkte enthalten sind, so können auch diese Punkte nicht mehr Raum einnehmen (denn sonst müfsten es auch die Linien). Mithin bilden sie keine Gröfse.

Wenn ferner alle Berührung sich so vollzieht, dafs entweder das Ganze das Ganze oder der Teil den Teil oder das Ganze den Teil berührt[2]), der Punkt aber unteilbar ist, so müfste seine Berührung auf die erste Art erfolgen. Was aber ganz das Ganze berührt, mufs mit dem letzten notwendig eins sein. Denn wenn das

---

1) Dies letztere kann sich eigentlich nur auf eine aus zwei Punkten zusammengesetzt gedachte Linie beziehen. Denn nehme ich z. B. vier Punkte, so habe ich ja die Möglichkeit nach dem Verhältnis von Drei zu Eins zu teilen.

2) Dies ist ein aristotelischer Satz, wie Phys. p. 231^{b} 2 zeigt.

eine noch etwas für sich ist oder nicht mit dem andern zusammenfällt, so könnte es nicht das Ganze ganz berühren. Sind aber unteilbare Gröfsen in dieser Weise bei einander, so nehmen mehrere zusammen denselben (d. h. keinen gröfseren) Raum ein, den vorher eine einnahm. Denn was bei einander ist [971[b]], ohne für sich selbst eine Ausdehnung zu besitzen, das mufs zusammen denselben Raum einnehmen; das Unteilbare aber hat keine Ausdehnung; mithin kann keine stetige Gröfse aus Unteilbarem bestehen. Es kann also weder die Linie aus Punkten noch die Zeit aus Augenblicken bestehen.

Ferner mufs, wenn die Linie aus Punkten besteht, ein Punkt den andern berühren. Wenn nun von dem Punkt K die Linien AB und CD gezogen werden, so müfste sowohl der Punkt in AK wie der in KD den Punkt K berühren, mithin auch einander; denn das Unteilbare berührt das Unteilbare als Ganzes ganz. Es wird also denselben Raum einnehmen wie K. Folglich müssen auch die K berührenden Punkte in demselben Raum mit ihm sein. Und wiederum, wenn sie denselben Raum einnehmen, so berühren sie sich auch. Denn was in demselben Raum zusammen ist, mufs sich auch berühren. Wenn aber dies, so mufs eine Gerade die andere in zwei Punkten berühren. Denn der Punkt in AK berührt sowohl den Punkt in KC wie den andern. Mithin berührt die Linie AK die Linie CD in mehreren Punkten. Ebenso verhält es sich aber auch, wenn nicht zwei, sondern beliebig viele Linien sich berühren.

Ferner müfste auch die Kreisperipherie die Gerade in mehreren Punkten berühren. Denn der Punkt in der Peripherie und der in der Geraden berühren sowohl die Berührungsstelle wie auch einander. Ist aber dies unmöglich, so ist es auch die Berührung des Punktes mit dem Punkt. Können sie sich aber nicht berühren, so kann auch die Linie nicht aus Punkten bestehen. Denn sie (die Linie) wäre dann notwendig von der Berührung ausgeschlossen.

Wie könnte es ferner eine gerade und daneben eine runde Linie geben? Denn die Verbindung der Punkte in der Geraden könnte sich von der in der runden Linie nicht unterscheiden. Denn das Unteilbare berührt sich mit dem Unteilbaren als Ganzes ganz und eine andere Art der Berührung ist nicht möglich. Wenn

nun die Linien zwar verschieden, die Art der Verbindung (der Punkte) aber nicht verschieden ist, so kann offenbar die Linie nicht aus der Verbindung bestehen, also auch nicht aus Punkten.

Ferner müssen die Punkte notwendig entweder einander berühren oder nicht berühren. Wenn nun, was in der Reihe auf einander folgt, sich notwendig berührt, so kommt man ganz auf das oben Erörterte zurück. Wenn aber etwas in der Reihe auf einander folgen kann, ohne sich zu berühren, das Stetige aber nichts anderes ist als das aus sich berührenden Teilen Bestehende, so müssen auch hiernach die Punkte einander berühren oder die Linie dürfte nicht stetig sein. [972ª]

Ferner: es kann eine Linie auf einem Punkt, eine Fläche auf einer Linie (errichtet) sein[1]), aber es ist undenkbar, dafs ein Punkt auf einem Punkt ist. Mithin ist die Möglichkeit der obigen Annahme (über die Zusammensetzung der Linie aus Punkten) ausgeschlossen. Denn entweder folgen die Punkte der Reihe nach auf einander; dann würde die Linie nicht in einem von den Punkten (wie es die Geometrie fordert), sondern in der Mitte zwischen zweien halbiert werden. Oder die Punkte berühren einander, dann würde die Linie nichts anderes sein als der Ort eines einzigen Punktes (denn nach dem Früheren ist Berührung von Punkten nur so möglich, dafs sie eins werden; es schrumpft also die Linie, mag man so viel Punkte annehmen als man will, zu einem Punkt zusammen).

Ferner würde alles in Punkte geteilt und aufgelöst werden und der Punkt wäre ein Teil des Körpers, wenn nämlich der Körper aus Flächen, die Fläche aus Linien, die Linie aber aus Punkten besteht. Wenn aber die ersten Bestandteile, aus denen etwas zusammengesetzt ist, seine Elemente sind, so wären die Punkte die Elemente der Körper. Mithin wären die Elemente alle ihrem Begriff nach eines und nicht verschieden der Art nach. Es leuchtet demnach aus dem Gesagten ein, dafs die Linie nicht aus Punkten bestehen kann.

Aber auch wegnehmen kann man einen Punkt nicht aus der

1) In meiner Ausgabe habe ich in dieser wieder stark zerrütteten Stelle das unverständliche ἔν' ᾗ p. 972ª 1 stehen lassen. Ich glaube jetzt mit ἂν ᾗ das Richtige gefunden zu haben: ἂν ᾗ γραμμὴ καὶ ἐπὶ στιγμῇ 'wenn auch eine Linie auf einem Punkte sein kann.'

Linie. Denn kann man ihn wegnehmen, so ist es auch möglich, ihn hinzuzusetzen; wenn aber etwas hinzugesetzt wird, so wird das, zu welchem es hinzugesetzt ward, gröſser werden als es anfänglich war, wenn das Hinzugesetzte derartig ist, daſs es ein einheitliches Ganzes ausmacht. Es müſste dann also eine Linie um einen Punkt gröſser sein können, als eine andere. Das aber ist unmöglich. Vielmehr steht die Sache so: an und für sich ist es nicht möglich, einen Punkt von einer Linie wegzunehmen, wohl aber beziehungsweise, insofern in einer Linie, die durch Abschneiden weggenommen wird, auch Punkte enthalten sind. Denn wenn bei Wegnahme eines Ganzen auch Anfang und Ende weggenommen wird, Anfang und Ende aber der Linie der Punkt ist, und wenn es möglich ist, eine Linie von einer andern wegzunehmen (abzuziehen), so ist es auch mit dem Punkt möglich. Diese Wegnahme ist aber nur eine beziehungsweise.

Wenn aber das Ende dasjenige, dessen Ende es ist, entweder selbst oder einen Teil von ihm berührt, der Punkt aber, wiefern er ihr Ende ist, die Linie berührt, so müſste einerseits eine Linie um einen Punkt gröſser sein können als eine andere, anderseits der Punkt aus mehreren Punkten bestehen. Denn zwischen dem, was sich berührt, ist nichts in der Mitte. Ebenso steht es mit dem Teilungsschnitt, wenn der Schnitt nämlich sich im Punkte vollzieht und der Schnitt etwas berührt[1]); so auch mit dem Körper und der Fläche. Und ebenso würde der Körper aus Flächen und die Fläche aus Linien bestehen (wenn die Linie aus Punkten besteht).

Auch ist es vom Punkte nicht zutreffend zu sagen, daſs er das Kleinste ist von dem, was die Linie enthält. Denn wenn er so genannt wird, das Kleinste aber auch kleiner ist als das, im Verhältnis zu welchem es das Kleinste ist [972[b]], in der Linie aber nichts anderes als Punkte und Linien enthalten sind, die Linie aber nicht gröſser sein kann als der Punkt (weil sie überhaupt unvergleichbar sind), wie denn auch die Fläche nicht gröſser sein kann als die Linie, so kann der Punkt nicht das Kleinste sein von dem, was die Linie enthält.

1) Man könnte sich nämlich, wenn die Punkte minimale Gröſsen sind, nur denken, daſs der Schnitt einen Punkt in zwei zerlegt.

Gesetzt aber, der Punkt wäre der Linie vergleichbar, so kann, wenn das Kleinste sich auf eine der drei Dimensionen beziehen mufs, der Punkt doch nicht das Kleinste von dem in der Linie Enthaltenen sein (denn er hat keine Dimension). Und es müfste aufser den Punkten und Linien noch etwas anderes in der Linie enthalten sein. Denn[1]) sie besteht nicht aus Punkten. Wenn aber, was im Raum ist, entweder Punkt oder Linie oder Fläche oder Körper oder etwas aus diesen Zusammengesetztes ist, dasjenige aber, woraus die Linie besteht, im Raume ist (denn auch die Linie ist es), und weder Körper noch Fläche noch etwas aus diesen Zusammengesetztes in der Linie enthalten ist, so kann schlechthin nichts als Punkte und Linien in der Linie (Länge) enthalten sein.

Wenn ferner in Bezug auf alles Räumliche dasjenige, was man als 'gröfser' bezeichnet, entweder Linie oder Fläche oder Körper ist, der Punkt aber im Raume ist, dasjenige aber, was sich in der Linie vorfindet, nur Punkte und Linien, nichts aber sonst von dem eben Genannten umfafst, so kann der Punkt nicht das Kleinste sein von dem, was die Linie umfafst.

Wenn ferner der kleinste Gegenstand von allen, die sich in einem Hause befinden, weder mit dem Hause verglichen wird, noch auch umgekehrt in der Rede behauptet wird, dafs das Haus mit ihm verglichen wird und ebenso auch bei anderen Dingen, so wird auch das, was in der Linie das Kleinste ist, nicht mit der Linie zusammengestellt werden dürfen. Mithin ist hier die Bezeichnung 'das Kleinste' (für den Punkt) nicht am Platze.[2])

---

1) Die Stelle, wenn sie in Ordnung ist, dürfte wohl so zu verstehen sein: wie eben gezeigt, kann die Linie nicht aus Punkten bestehen. Anderseits soll sie denen zufolge, die sie aus Punkten bestehen lassen, auch nicht aus Linien (sondern eben aus Punkten) bestehen. Sie müfste also aus etwas anderem als Linien oder Punkten bestehen. Dafs dies nicht möglich ist, wird im folgenden gezeigt.

2) Dieser Absatz richtet sich wohl nur gegen das Schiefe des Ausdruckes *ἐλάχιστον ἐν τῇ γραμμῇ*. Man sagt z. B. nicht, die Nadel ist 'das Kleinste' unter den Bestandteilen des Hauses, sondern sie ist der kleinste Gegenstand von allen, die im Hause sind. In letzterem Falle nun würde das Verglichene, worauf sich *ἐλάχιστον* bezieht, nicht etwas sein, was blofs von der Linie umschlossen wird, sondern es würde die Linie selbst sein. Man soll angeblich *τὰ ἐν τῇ γραμμῇ* nicht vergleichen

Wenn ferner etwas, was nicht in dem Hause ist, nicht das Kleinste sein kann von dem, was in dem Hause ist und ebenso auch in Bezug auf andere Dinge, und es möglich ist, sich den Punkt auch ohne Linie an und für sich zu denken, so ist es nicht richtig, von diesem zu sagen, dafs er das Kleinste in der Linie sei.

Ferner aber ist der Punkt auch nicht ein 'unteilbares Glied.'[1]) Denn das Glied ist immer die Grenze zwischen zwei Dingen, der Punkt aber kann auch die Grenze einer Linie sein. Ferner ist der Punkt eine Grenze, jenes (das Glied) dagegen mehr eine Teilung.

Ferner müfsten auch die Linien und die Flächen 'Glieder' sein; denn es findet sich bei ihnen ein entsprechendes Verhältnis.

Ferner hat das 'Glied' irgendwie eine Beziehung auf die Bewegung, in welchem Sinne es auch Empedokles in seiner Dichtung verwendete[2]); der Punkt dagegen findet sich auch beim Unbewegten.

Ferner hat niemand unendlich viele 'Glieder' in dem Körper oder in der Hand, wohl aber unendlich viele Punkte.

Ferner giebt es kein Glied eines Steines, auch hat der Stein kein Glied, wohl aber hat er Punkte.

---

dürfen mit der γραμμή selbst. Das erinnert einigermafsen an den scharfen Unterschied, den Strato machte zwischen der Zeit und dem, was in der Zeit ist. Cf. Zeller II, 2³, 911.

1) ἄρθρον ἀδιαίρετον. Es ist klar, dafs mit den obigen Definitionen wirklich vorhandene Definitionen kritisiert werden.

2) Das Citat selbst διὸ δεῖ ὀρθῶς (l. ἄρθροις) ist so entstellt, dafs es deutsch nicht wiedergegeben werden kann.

VI.

DIE STOISCHEN DEFINITIONEN

DER

AFFEKTE UND POSIDONIUS.

Für das Gedeihen der Psychologie und Ethik würde es zwar kein übermäfsiger Verlust sein, wenn uns die Kenntnis der stoischen Definitionen der Affekte gänzlich vorenthalten geblieben wäre: denn aus mangelhaften Grundanschauungen über die Natur und das gegenseitige Verhältnis der menschlichen Seelenvermögen erwachsen und durch eine fast kindische Freude an vielgliedrigen, symmetrisch geordneten Begriffseinteilungen zu einem ungebührlichen Umfang angewachsen, sind sie mehr Zeugnisse einer einseitigen Befangenheit und geistlosen Pedanterie als wirklich brauchbare Glieder in der Entwickelungskette der Wissenschaft.

Allein mag auch der Philosoph entweder ganz gleichgiltig an diesen mit mehr Hingebung als wissenschaftlichem Takt gepflegten Liebhabereien der Stoiker vorübergehen oder ohne sonderliche Dankbarkeit das Körnchen Wahrheit, das neben vielem Irrtum in ihnen steckt, herausschälen, der Philolog betrachtet die Sache mit andern Augen. Für ihn, der die Dinge nicht blofs nach ihrer allgemein giltigen und dauernden Bedeutung betrachtet, sondern nach dem Werte, den sie im Zusammenhang einer geschichtlich oder litterarisch wichtigen Bewegung haben, scheinen diese Definitionen in mancher Hinsicht der Beachtung wert. Denn sie sind nicht nur ein wesentliches Element der stoischen Denk- und Lehrweise überhaupt, sondern auch wichtig und fruchtbar für die Erkenntnis der Unterschiede in den wissenschaftlichen Standpunkten der einzelnen Häupter der Stoa; daneben bieten sie, übrigens auch bezeichnend für den Geist der Schule, ein gewisses etymologisches Interesse, das sie der Aufmerksamkeit des Grammatikers empfiehlt. Weiter aber sind sie wegen ihrer litterarischen Verbreitung und Verarbeitung in einer Reihe von Werken wie Stobaeus, Laertius Diogenes, Cicero u. a. für die Auffindung und Feststellung der litterarischen Zusammenhänge und Abhängigkeitsverhältnisse eben dieser Werke von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Die vollständigste Sammlung nun dieser Definitionen ist die des sog. Andronicus in dem Schriftchen περὶ παθῶν. Dieses früher wenig beachtete Werkchen, auf dessen Brauchbarkeit für die Kritik des Stobaeus und Cicero eigentlich zuerst O. Heine in seinem Programm über Stobaeus (Hirschberg 1869) aufmerksam gemacht hatte, ward im 3. Band der fragmenta philos. von Mullach wieder herausgegeben, aber in so stiefmütterlicher Behandlung, daſs die allerhandgreiflichsten Fehler stehen blieben, andere durch Einfälle 'verbessert' wurden, deren Unbegreiflichkeit nur übertroffen wird durch die Unkenntnis der verwandten Litteratur, die sich in der Feststellung des Textes kundgiebt. Denn von der Verpflichtung des Herausgebers eine zuverlässige hsl. Grundlage zu gewinnen ganz zu schweigen, hat sich Mullach nicht einmal die Mühe genommen die längst durch den Druck zugänglichen Hilfsmittel für Wiederherstellung des Textes heranzuziehen. Davon daſs die kleine pseudo-aristotelische Schrift περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν fast ganz in unser Werkchen aufgenommen ist, davon scheint er keine Ahnung gehabt zu haben. Selten ist einem Herausgeber in gleichem Maſse die Arbeit erleichtert durch die Wiederkehr der nämlichen oder ganz ähnlicher Definitionen in einer ganzen Reihe von Werken der philosophischen Litteratur, welche die willkommenste und in vielen Fällen untrügliche Kontrole für den wahren Wortlaut der Definitionen gewähren. An alle dem ist der Herausgeber mit souveräner Verachtung vorübergegangen.

Diesen Mängeln ist nunmehr abgeholfen durch die sorgfältige Arbeit zweier Mitglieder des Heidelberger philologischen Seminars[1]), die auf C. Wachsmuths Anregung und mit seiner Unterstützung eine gesicherte und gesichtete hsl. Grundlage schaffen konnten. Daſs trotz des geringen Umfanges der Vorlage eine Arbeitsteilung in der Weise eingetreten ist, daſs der eine den ersten, die Affekte umfassenden, der andere den zweiten, die Definitionen der Tugenden zusammenstellenden Teil behandelte, gereicht dem Unternehmen nicht zum Schaden, denn σύν τε δύ' ἐρχομένω u. s. w.

---

1) Andronici qui fertur libelli περὶ παθῶν pars prior de affectibus, rec. Xav. Kreuttner (Heidelberg 1884) und Andronici Rhodii qui fertur libelli περὶ παθῶν pars altera de virtutibus et vitiis, ed. Car. Schuchhardt (Darmstadt 1883).

Für die Herstellung des Textes ist es den Herausgebern gelungen, in einem Coislinianus des zehnten Jahrh., welchen A. Schöne verglichen hat, den zuverlässigen Führer zu finden, neben welchem die sorgfältige und auf die besten Hss. gestützte Benutzung der genannten pseudo-aristotelischen Schrift, die aufser in der Sammlung der aristotelischen Schriften auch noch bei Stobaeus erhalten ist, eine gute Kontrole bot. Die Methode der kritischen Behandlung war ziemlich einfach gegeben, sobald erkannt war, dafs zwar C die weitaus beste Überlieferung darstelle, aber doch nicht die Quelle der übrigen Hss. sei. Es durften demnach diese Hss., die unter sich nahe verwandt sind, nicht einfach bei Seite geschoben werden, wenn sie auch nur in Reserve stehen. Die Vorzüglichkeit von C bewährt sich in den meisten Fällen und hat es möglich gemacht, den Text in vergleichsweise sehr gereinigter Gestalt zu geben. Lesarten wie *ὑπηρεσία* I 17, 12 für *ἐπιθυμία* und *ὁδοποιεῖσθαι* für *εἰδοποιεῖν* II 20, 24 hätten nicht leicht durch Konjektur gefunden oder, wenn gefunden, schwer zu überzeugender Gewifsheit gebracht werden können.

Der Wert des Schriftchens beruht einzig und allein in dem Sammelfleifs seines Verfassers, dessen eigener Geist auch nicht aus einem einzigen Worte hervorleuchtet, weil er kein einziges Wort selbst dazu gethan hat. Wenn man irgend etwas mehr verlangt als die blofse Aneinanderreihung des Gegebenen, wenn man verlangt, dafs das Zusammengestellte auch in sich zusammenstimme oder wenigstens sich nicht widerspreche, so klopft man bei unserm Autor vergebens an. Zwar über die Disposition im Ganzen liefse sich noch reden. Man könnte darin einen gewissen Plan und Fortschritt anerkennen. Denn von den *πάθη* wendet sich die Sammlung zu den *εὐπάθειαι* und von diesen zu den Tugenden, ein Aufsteigen also von dem Niederen zu dem Höheren, in dem ein gutmütiger Beurteiler eine Art System der Ethik in nuce finden könnte, entworfen nach Ausführungen des Posidonius, der nach aristotelischen Winken für die Behandlung der Ethik das gröfste Gewicht legte auf die Untersuchung und Erkenntnis der Affekte, auf deren Grund erst die Lehre von den Tugenden und von dem höchsten Gut sich auferbauen sollte (Galenus de plac. Hipp. et Plat. 421. 469. 471 f. K.).

Allein mit der Unterlegung einer solchen Absicht würden wir

dem Verfasser viel zu viel Ehre anthun. Denn folgen wir ihm in das Einzelne, so erleben wir die sonderbarsten Überraschungen, die jeden Gedanken an eine einheitliche Grundanschauung oder selbständige Ansicht desselben ausschliefsen. Um nur einiges anzuführen, so gewahrt man sehr bald, dafs sich in dem Abschnitt über die Tugenden zwei wesentlich verschiedene Auffassungs- und Darstellungsweisen durchkreuzen, deren eine von der Dreiteilung der Seele gar nichts weifs, während die andere von eben dieser Dreiteilung ausgeht. Das würde nun immer noch nicht ausschliefsen, dafs beide in den Definitionen der Tugenden übereinstimmen. Aber eine solche Übereinstimmung findet sich weder in den Begriffsbestimmungen der Haupttugenden noch in der Zahl und Art der ihnen untergeordneten Tugenden. Eine weitere Folge dieses Ineinanderschiebens zweier Darstellungen ist es, dafs gewisse Begriffe wie *αἰδώς* und *εὐλάβεια* unter verschiedenen Rubriken aufmarschieren, erst unter den *εὐπάθειαι*, sodann unter den Tugenden. Ein jeder, der das Büchlein wenn auch nur flüchtig durchliest, wird den Eindruck erhalten, dafs er weiter nichts vor sich habe als eine geistlose mechanische Zusammenstellung, alsbald aber auch eine gewisse Freude empfinden, dafs dem nicht anders ist. Denn gerade durch diese Selbstentäufserung des Verfassers, der getreu dem kallimachischen *ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω* in der unveränderten und unvermehrten Wiedergabe des sich Vorfindenden seine Aufgabe suchte und seine Genüge fand, erhält das Büchlein einen verhältnismäfsigen Wert.

Bei dieser Beschaffenheit des Schriftchens kommt auf die Ermittelung des Namens und der Person des Autors im Grunde nichts an, wenigstens soweit es sich um die Pflicht litterarischer Gerechtigkeit handelt, jedes selbständige Verdienst durch die Erhaltung des Namens dessen, dem es zukommt, zu ehren. Denn haben wir auch Ursache dem Verfasser dankbar zu sein, so ist doch sein eigenes Verdienst nicht höher anzuschlagen als dasjenige, welches der Verfertiger eines antiquarischen Lagerkatalogs durch seinen nützlichen, aber keinen Anspruch auf das Andenken der Nachwelt begründenden Fleifs sich erwirbt.

Allein das Schicksal ist gütiger gewesen als wir zu wünschen nötig hatten: es hat uns nicht nur den Namen des angeblichen Verfassers mitsamt dem Titel, sondern auch eine näher kenn-

zeichnende Bestimmung des Namens hinterlassen in der Überschrift *Ἀνδρονίκου περιπατητικοῦ περὶ παθῶν*. Näher zugesehen ist es indes ein wenig ersprießlicher Dienst, den es uns damit erwiesen hat, mehr geeignet uns Verlegenheiten als Aufklärung zu schaffen. Ein Peripatetiker Andronicus soll so lebhaftes Interesse an der stoischen Philosophie gehabt haben, daſs er sich berufen glaubte, ein Handbüchlein ihrer Definitionen zu Nutz und Frommen des philosophierenden Publikums zusammenzustellen? Das klingt einigermaſsen befremdlich. Aber nehmen wir es immerhin in Kauf. Allein welcher Peripatetiker Andronicus soll gemeint sein? Wir kennen deren zwei: den berühmten Sammler und Ordner der aristotelischen Schriften und einen Nachzügler im fünfzehnten Jahrh., den Andronicus Callisti.[1]) In letzterem haben Zeller und andere den Verfasser unserer Schrift vermutet. Allein wen nicht schon die Lektüre des Schreibens des Nicolaus Secundinus an diesen Andronicus (Boissonade anecd. gr. V 377 ff.) eines besseren belehrt hat, in welchem uns ein Bild von der schriftstellerischen Art und Bedeutung des Mannes entworfen wird, das sich mit den Eigenheiten unserer Sammlung schlechterdings nicht vereinigen läſst, dem ist einfach die durch unsere Herausgeber festgestellte Thatsache entgegenzuhalten, daſs die älteste und beste Hs., der Coislinianus, der den Titel ebenso wie die andern Hss. enthält, bereits vier oder fünf Jahrhunderte vor diesem Andronicus das Licht der Welt erblickte. Es bleibt also der alte Andronicus. Aber ihn, den einsichtigen und hochverdienten Mann, mit diesem kritiklosen Sammelsurium zu belasten, hat unter den Neueren niemand den Mut gehabt.

Nicht minder starke Bedenken als der Name muſs der sachliche Titel der Schrift erwecken. Denn welcher vernünftige Mann, auch wenn er nichts weiter als ein geistloser Kompilator war, konnte die Albernheit begehen, einer Schrift, die zum gröſseren Teil von den Tugenden, nur zum kleineren von den Affekten handelt, den Titel *περὶ παθῶν* vorzusetzen?

---

1) So, und nicht, wie Zeller III[3] 1 p. 623 Anm. und andere ihn nennen, Andronicus Callistus, heiſst der Mann. Dies erhellt aus den Überschriften der Briefe bei Boissonade anecd. gr. V p. 377 *Ἀνδρονίκῳ τῷ Καλλίστου Νικόλαος ὁ Σεκουνδῖνος εὖ πράττειν.* p. 388 *Βησσαρίων Καρδινάλης Ἀνδρονίκῳ τῷ Καλλίστου φιλοσοφεῖν.*

Ein Fingerzeig zur Lösung dieser Schwierigkeiten findet sich in dem Umstande, dafs der berühmte Peripatetiker Andronicus nicht nur über die Leidenschaften geschrieben — ob in einem besonderen Buch oder etwa in einem Kommentar zu Aristoteles Ethik, wie Zeller III[3] 1 p. 622, 3 meint, bleibe dahingestellt — sondern glaubwürdigem Zeugnis zufolge der Schöpfer eben derjenigen Definition des *πάθος* ist, mit der unsere Schrift in allen Hss. zweiter Klasse anhebt: *πάθος ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις δι' ὑπόληψιν κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ* (V. Rose Aristoteles pseudepigr. p. 109).

Dieses sehr auffällige und durch blofsen Zufall nicht zu erklärende Zusammentreffen hat schon Richter in seinem Halleschen Programm 'die Überlieferung der stoischen Affekte' (1873) auf die sehr scheinbare Vermutung geführt, dafs der Titel einfach dieser ersten, nachweislich dem Andronicus gehörigen Definition sein Dasein verdanke, indem man den Urheber der ersten Definition, dessen Name mitsamt dem Titel der Schrift, dem die Definition entnommen, beigeschrieben war, in leicht erklärbarem Irrtum zum Verfasser des ganzen Werkes machte.[1]) Diese Vermutung, welche die Sonderbarkeit von Namen und Titel aufs einleuchtendste erklärt, scheint mir durch die Thatsache, dafs der Coisl. diese Definition nicht bietet, nichts an ihrer Triftigkeit einzubüfsen. Denn behalten wir den Namen und Titel bei, geben aber jene Definition des *πάθος* preis, die uns Namen und Titel auf so natürliche und einfache Weise erklärte, so bleiben alle die oben bezeichneten Schwierigkeiten und Unglaublichkeiten bestehen.

Statt also kurzer Hand, wie es Kreuttner p. 6 thut, jene ansprechende Erklärung abzuweisen, gilt es vielmehr einen Weg zu suchen, auf dem sich das Fehlen jener Definition des *πάθος* in C erklären läfst. Und ihn zu finden scheint es mir keines grofsen Scharfsinnes zu bedürfen. Dafs auch C von Interpolationen nicht frei ist, erkennt ja auch Kreuttner p. 8 an. Das führt zu der Annahme, dafs sich schon in den Vorlagen unserer Hss., und auch der ältesten, Randbemerkungen fanden, die von den Abschreibern

1) Ähnlich ist es z. B. mit der unter dem Namen des Aristoteles auf uns gekommenen Schrift *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* gegangen. Die Sammlung begann mit Excerpten aus des Aristoteles Tiergeschichte, und diesem Umstand verdankt sie ohne Zweifel die Ehre ihres Namens Vgl. Müllenhoff deutsche Altertumskunde I p. 426.

in verschiedenem Umfang in den Text aufgenommen sind. Unter diesen war eine, und zwar die erste, die Definition des Andronicus vom πάθος, die mit seinem Namen neben die erste Zeile, wo sie sachlich hingehörte, beigeschrieben war. Da nun der Name zur Seite obenan stand, so ist es nicht zu verwundern, wenn er als Überschrift des Ganzen in die Abschriften eindrang. Während die jüngeren Hss., die sich den Interpolationen weit zugänglicher zeigen, auch die Definition mit in den Text aufnahmen, liefs es C oder seine Vorlage bei dem blofsen Namen und Titel als Überschrift des Ganzen bewenden. Kann die Richtigkeit dieser Erklärung auch nicht zu völliger Evidenz erhoben werden, so bietet sie doch eine Wahrscheinlichkeit, die mehr befriedigt als das Verfahren des Herausgebers. Denn einfach in blindem Vertrauen auf die Unfehlbarkeit von C eine die wesentlichsten Schwierigkeiten wegräumende Vermutung abweisen und an die Stelle des glücklich gelösten ein viel schwereres Rätsel setzen heifst den Teufel durch Beelzebub austreiben.

Wir dürfen also diesen wie jeden andern Peripatetiker Andronicus als völlig unschuldig an dem unter seinem Namen gehenden Sammelsurium betrachten und bescheiden uns gern, weder über Namen und Person des Verfassers noch über die Zeit der Abfassung irgend etwas zu wissen. Denn auch die Ermittelung der letzteren ist für unser Werkchen ohne erhebliches Interesse, da die Substanz desselben — und darauf kommt es hier allein an — in die Zeit vor Christus fällt. Das läfst sich für den gröfsten Teil derselben aus der Vergleichung mit Cicero, Stobaeus, Galenus u. s. w. sicher beweisen, für den andern höchst wahrscheinlich machen. Viele Gründe sprechen dafür, dafs mit Ausnahme dessen, was die Abschnitte aus der Schrift περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν bieten, die ihrerseits nach Zeller dem ersten vorchristlichen Jahrh. angehört, die Definitionen gröfstenteils auf Chrysippus zurückgehen, freilich nicht in dem Sinne, als hätte er sie alle zuerst aufgestellt, sondern nur in dem, dafs sie sich sämtlich in seinen zahlreichen Schriften fanden, teils als älteres Inventar, das er von den Vorgängern übernahm, teils als Münzen eignen Gepräges. Daraus erklärt sich auch der in sich nicht immer übereinstimmende Charakter der Definitionen. Denn was einmal anerkanntes Schulgut war, konnte Chrysippus nicht so ohne weiteres über Bord werfen; vielmehr mufste er sich auch bei nicht blofs nebensächlicher Abwei-

chung in den Ansichten, so gut es eben gehen wollte, damit abfinden. Den Nachweis für die Abkunft dieser Definitionen aus Chrysippus Schriften zu führen sind die Herausgeber mit vielem Fleifse bemüht gewesen. In diesem und jenem Falle läfst er sich vielleicht noch bestimmter führen, als es von ihnen geschehen ist. Dafs z. B. die Unterscheidung von αἰδώς und αἰσχύνη nicht blofs im Allgemeinen auf die Stoiker zurückgeht, wie Plut de vit. pud. 529[d] sagt (Kreuttner p. 47), sondern bestimmt auf Chrysippus zu beziehen ist, zeigen die Worte bei Galen de plac. Hipp. et Pl. p. 382 K.: ὃς (Χρύσιππος) μὴ συγχωρῶν ἐπὶ ταὐτοῦ λέγειν αἰσχύνεσθαι καὶ αἰδεῖσθαι. Aus der nämlichen Stelle ist ersichtlich, dafs Chrysippus auch zwischen ἥδεσθαι und χαίρειν scharf unterschied, diese bekannte Distinktion also, die vor ihm vielleicht schon Prodicus nach Plato Protag. 337 C gemacht hatte, innerhalb der stoischen Schule wohl als der erste vertrat.

Kann die Herkunft der Hauptmasse dieser Definitionen aus Chrysippus Schriften kaum einem Zweifel unterliegen, so ist um so umstrittener das Verhältnis, in welchem Posidonius zu diesen Definitionen gestanden hat. Diese Frage, obschon nur mittelbar unsern Andronicus und diese Definitionen überhaupt berührend, ist doch einerseits von Wichtigkeit für die Kenntnis der philosophischen Ansichten dieses hervorragenden Mannes, andererseits von Bedeutung für die Quellenuntersuchung über die Tusculanen, deren bekannte Definitionen der Affekte in offenbarem Zusammenhang mit denen des Pseudo-Andronicus stehen. Darum lohnt es sich, auf die Frage einzugehen.

Man hat neuerdings nicht geringen Eifer entfaltet, uns den Posidonius als die Quelle Ciceros in den Tusculanen aufzunötigen: ein zweifelhaftes Unternehmen, wenigstens soweit es die Lehre von den Affekten, also das dritte und vierte Buch betrifft, die hier allein für uns in Betracht kommen. Sollte Posidonius sich wirklich als eigentlicher Gewährsmann Ciceros erweisen, in dem Sinne, dafs letzterer nicht blofs aus ersterem geschöpft hat, sondern Vertreter seiner Ansichten ist, so würde zunächst so viel folgen, dafs diese Definitionen, und mit ihnen die des Andronicus, sich der vollen Zustimmung des Posidonius zu erfreuen gehabt haben. Diejenige Definition, welche bei Cicero, Galen und infolge davon auch bei den Neueren am eingehendsten besprochen wird und als typisch für

die andern gelten kann, ist die der λύπη. Sehen wir sie uns etwas genauer an. Sie lautet: λύπη δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. Das Eigentümliche und Wesentliche dieser Ansicht ist folgendes: es reicht, um in den Zustand des πάθος, beispielsweise der λύπη versetzt zu werden, nicht aus die blofse Meinung, ich sei von einem Unglück betroffen; vielmehr ist weiter noch erforderlich der Glaube, dafs meine Beängstigung und Erschütterung durchaus natürlich und in der Ordnung sei; mit andern Worten, das πάθος hat zur Voraussetzung, dafs ich einem erschütternden Eindruck die völlige Gewalt über mich einräume, dergestalt, dafs Vernunft und ruhige Überlegung gänzlich schweigen und die Möglichkeit eines andern inneren Verhaltens jenem Eindruck gegenüber für meine Vorstellungsweise als ausgeschlossen betrachtet werden mufs.

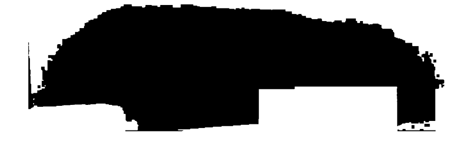
Um nun den Posidonius sei es zum Erfinder, sei es zum Anwalt dieser Begriffsbestimmung zu machen, ist es erforderlich, dreierlei nachzuweisen: 1) dafs er die πάθη als δόξαι aufgefafst habe, 2) dafs er die Ansicht vertrete, es setze der Zustand des πάθος bei dem leidenden Subjekt die Vorstellung voraus, als sei ein anderes Verhalten dem betreffenden Eindruck gegenüber unmöglich oder wenigstens unstatthaft, 3) dafs man alle diejenigen Zeugnisse entkräfte, die für den gegenteiligen Standpunkt des Mannes sprechen.

Das erste ist nur möglich auf Grund von Interpretationskünsten, vermöge deren man sich anheischig machen könnte, aus jedem beliebigen Epikureer einen Stoiker, oder aus einem Skeptiker einen Dogmatiker zu machen. Gegenüber der ausdrücklichen und wiederholten Erklärung des Galen (de plac. p. 377. 429. 478K.), Posidonius habe die Affekte weder als Urteile noch als Folgen der Urteile aufgefafst — eine Erklärung, deren beweisenden Zeugnisses wir angesichts des ganzen Geistes der posidonischen Lehre, wie er uns aus Galen entgegentritt, auch entraten könnten — sondern als Erregungen der unvernünftigen Seelenteile erklärt, wird zunächst der Versuch gemacht, das ausschliefsliche Recht des vernünftigen Seelenteils auf die δόξαι zu bestreiten und auch die niederen Seelenvermögen zu Trägern derselben zu machen.[1]) Mit welchem Recht? Lediglich weil es Posidonius ja gethan haben

1) Poppelreuter '*quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ παθῶν πραγμ. et Tusc. disp. Cic.*' (Bonn 1883) S. 14.

könnte. Irgend welcher wirkliche Anhalt dafür ist weder in der Schrift Galens noch in der Natur der Sache gegeben. Das letztere nicht, weil es den thatsächlichen Erscheinungen des Seelenlebens widerstreitet. Wenn neuere Psychologen einen oberen und unteren Gedankenlauf unterscheiden, welch letzterem Gedächtnis, Erinnerung, die Ausbildung der Gemütsbewegungen zu Hang und Leidenschaft, der Trieb der Nachahmung u. s. w. angehören, so kann doch auch von ihnen die *δόξα* nur dem oberen Gedankenlauf zugerechnet werden: denn das Wesentliche des *δοξάζειν* ist das willkürliche Urteilen, und das ist immer eine Thätigkeit des oberen Gedankenlaufes. Das erstere nicht: denn die einzige Stelle[1]), die mit einem trüben Schimmer von Recht angeführt werden könnte, erweist sich bei näherer Betrachtung als durchaus beweisunkräftig. Sie lautet de plac. p. 366 K.: *ἄντικρυς γὰρ ἐν τούτοις τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς μόνον μέμνηται* (sc. *Χρύσιππος*) *παραλείπων τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές· καὶ γὰρ τὴν δόξαν καὶ τὴν προσδοκίαν ἐν τῷ λογιστικῷ μόνῳ συνίστασθαι νομίζει.* Dürfen wir annehmen, dafs diese Worte Galens im Sinne des Posidonius gesprochen sind, so könnte der letztere danach zu meinen scheinen, dafs die *δόξα* nicht blofs in dem *λογιστικόν* ihren Sitz habe, wie Chrysippus annahm. Allein einmal liegt eine Nötigung die Worte so zu pressen nicht vor, und dann, auch gesetzt sie läge vor, weist doch das *καί* — *καί* ausdrücklich genug darauf hin, dafs es sich hier nicht blofs um die *δόξα*, sondern auch um die *προσδοκία* handelt. Wer aber will beweisen, dafs das *ἐν τῷ λογιστικῷ μόνῳ* nicht gerade in Bezug auf die letztere gesetzt sei, die ja durch die Stellung hinter dem zweiten *καί* als das hier eigentlich wichtige gekennzeichnet ist? An ihr konnte Posidonius auch dem niederen Seelenteil einen gewissen Anteil um deswillen einräumen, weil in dem Begriff der Erwartung der einer gewissen Gemütsbewegung allerdings eingeschlossen ist, wie sie uns aus Schillers 'hörst du das Pförtchen nicht klingen, hat nicht der Riegel geklirrt?' so eindrucksvoll und vernehmlich entgegentönt, während man im Begriff der *δόξα* vergebens nach etwas Ähnlichem sucht. Was dem niederen Seelenteile nach Posidonius als Vorbedingung der Affekte zukommt, sind nicht *δόξαι*, sondern *φαντασίαι* (Gal. de plac. p. 474). Das aber sind zwei ganz verschiedene Dinge.

1) Poppelreuter a. O. S. 18.



Übrigens räume ich, wie das Gesagte zeigt, für diese ganze Partie des Galen jedem ein ziemlich weitgehendes, wenn auch nicht völlig uneingeschränktes Recht ein, auch solche Äufserungen, die er nicht ausdrücklich im Namen des Posidonius vorträgt oder wortgetreu citiert, auf des letzteren Rechnung zu setzen — wie es von Poppelreuter in diesem Falle geschah — nehme mir aber auch meinerseits die Freiheit, von diesem Rechte Gebrauch zu machen. Gal. de plac. p. 498 wird von dem *θυμός* gehandelt und gesagt, die Erregungen des *θυμός* gingen hervor aus der Meinung, dafs man Unrecht erfahren habe.[1]) Das wäre also eine *δόξα*, die im engsten Zusammenhange mit einer Gemütsbewegung steht, von der man also, die Richtigkeit der Poppelreuterschen Ansicht vorausgesetzt, sicher erwarten sollte, dafs sie dem niederen Seelenteil angehöre; aber ausdrücklich fährt Galen fort: *τὸ μὲν οὖν δοξάζειν ἀδικεῖσθαι τοῦ λογιστικοῦ, τὸ δὲ ἐπαμύνειν αὐτῷ κατὰ τοῦ βιαζομένου τοῦ θυμοειδοῦς ἴδιον.* Man sieht, dafs man dem Posidonius eine teilweise Umsiedelung des *δοξάζειν* in das niedere Seelenvermögen mit nicht gröfserem Rechte zuschreibt, als man etwa Kant die Ansicht unterschieben würde, er habe seine Axiome der Anschauung, seine Anticipationen der Wahrnehmung, seine Analogieen der Erfahrung und was sonst zu dem System der synthetischen Urteile *a priori* aus blofsen Begriffen gehört, gelegentlich auch als Urteile *a posteriori* gelten lassen und bezeichnet. Hat sich aber die Unmöglichkeit herausgestellt, den Posidonius an eine solche Doppelgestalt der *δόξαι* glauben zu lassen, so ist eben damit auch der einzige Weg versperrt, auf dem man ihn zu einem Verfechter der Ansicht machen könnte, dafs die *πάθη* durch *δόξαι* zu definieren seien.

Wenden wir uns nun der Betrachtung des zweiten Punktes zu, nach welchem Posidonius den Zusatz der Definition *ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι* ich weifs nicht, ob blofs gut geheifsen oder gar selbst erfunden haben soll, wie man nach Kreuttner p. 34 f. fast annehmen mufs. Schon R. Hirzel hat in seinen dankenswerten Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften III p. 414 ff. das Willkürliche und Abenteuerliche einer solchen Auffassung ge-

---

1) Davon dafs dies nicht etwa in Widerspruch steht mit der Erklärung Galens, Posidonius habe die Affekte auch nicht als Folgen von Urteilen gelten lassen, wird weiter unten gehandelt werden.

kennzeichnet. Aus dem Abschnitt von Galens Schrift de plac. p. 397 ff. geht auf das Unzweideutigste hervor, dafs Posidonius der eifrigste Gegner eben der Ansicht war, für deren Anwalt oder gar Vater man ihn ausgeben möchte. Man lese diese Partie und sage, ob es nicht genau die in Frage stehende Ansicht ist, welche Posidonius bekämpft, wenn er — in wörtlichem Citat aus der Schrift *περὶ παθῶν* — sagt: *εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατὰ ἀξίαν εἶναι παρόντων αὐτῶν ἢ παραγινομένων μηδένα λόγον προσίεσθαι περὶ τοῦ ἄλλως δεῖν ὑπὸ αὐτῶν κινεῖσθαι, τοὺς ἀνυπέρβλητα νομίζοντας εἶναι τὰ περὶ αὐτοὺς τοῦτο ἔδει πάσχειν, ὅπερ οὐχ ὁρᾶται γινόμενον.* Besagen die gesperrt gedruckten Worte nicht genau das, was der Zusatz *ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι* sagt, und treten sie uns hier nicht als von Posidonius bekämpfte Ansicht des Chrysippus entgegen? Und das Nämliche geht doch auch aus p. 401 f. hervor, wo Posidonius sagt: *τί δὲ δὴ μὴ μόνον ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις, ὥς φησιν* (sc. *Χρύσιππος*), *ἀλλὰ καὶ προσυπολαμβάνειν ὅτι, εἰ καὶ μὴ συμφέρον ἐστί, καὶ οὕτως ἐκτέον, μάχην περιέχει* u. s. w. Und so auch vorher p. 401 nach der Besprechung des Beispiels des Agamemnon, der noch mit allen Zeichen von Mark und Bein erschütternder Angst behaftet doch zu vernünftiger Beratung mit Nestor eilt: *εἰ μὲν δὴ τὴν καρδίαν σαλευόμενος οὕτως ὑπὸ τοῦ φόβου πάρεισι συμβουλευσόμενος, οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες οὐ κατὰ ἀξίαν τῶν συμβεβηκότων καθήκειν νομίζοντες μηδένα λόγον προσίεσθαι κινοῦνται κατὰ τὰ πάθη.* Die ganze Beweisführung des Posidonius läuft auf nichts anderes hinaus als zu zeigen, dafs wir recht wohl im *πάθος* sein können, auch wenn wir überzeugt sind, dafs unsere Erregung wider Pflicht und Recht ist, d. h. wenn wir nicht die Bedingungen erfüllen, welche in jener Definition angegeben sind.

Durchweg setzt Posidonius in dem Abschnitt Galens bei seiner Polemik gegen Chrysippus die fraglichen Worte der Definition schon voraus. Nirgends tadelt er seinen Gegner etwa deswegen, dafs er den Zusatz *ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι* weggelassen habe, was wir doch erwarten müfsten, wenn Posidonius eben diesen Zusatz besonders befürwortet hätte, sondern er weist ihm nach, dafs der Grund, den er — Chrysippus — für diesen Zusatz

ins Feld geführt hatte, kein stichhaltiger sei. Als Grund nämlich hatte Chrysippus die Gröfse (μέγεθος) des Eindrucks angegeben, der auf das Vorstellungsvermögen wirke. Wäre dies richtig, entgegnet Posidonius, so würden die Fortschreitenden (προκόπτοντες), die ja der Meinung sind, derzeit noch in der gröfsten Verdammnis zu schmachten, die am meisten vom πάθος Heimgesuchten sein, während thatsächlich das Gegenteil der Fall ist. Und warum? Weil sie sich ihre Besonnenheit wach erhalten und die leidenschaftlichen Regungen in sich erfolgreich durch die Vernunft bekämpfen (φέρονται γὰρ οὐ κατὰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς οὕτως, ἀλλὰ κατὰ τὸ λογικόν).

Wenn Chrysippus ausdrücklich eine Begründung für die fragliche Definition in derjenigen vollen Gestalt aufzustellen versucht, in welcher sie uns bei Andronicus und Cicero vorliegt, so giebt er eben dadurch diese Begriffsbestimmung in unzweideutigster Weise als seinen Schützling zu erkennen, wie andererseits nicht nur die angezogenen Stellen, sondern das ganze Buch des Galen den Posidonius von jedem Verdacht einer Begünstigung dieser Definition lossprechen. Denn in seinem Buche führt Galen, gestützt auf Posidonius, von den verschiedensten Seiten her den Nachweis, dafs die leidenschaftliche Erregung auch entstehe und bestehe bei vorhandener klarster Überzeugung von der Unrechtmäfsigkeit derselben und der Notwendigkeit sie zu bekämpfen, im Gegensatz zu der Meinung des Chrysippus, der in ihr eine Verdunkelung des vernünftigen Denkens, also eine zwar nicht an sich, wohl aber für das leidende Subjekt bestehende (subjektive) Aufhebung des Widerstreits zwischen vernünftigem und unvernünftigem Urteil sah[1]), insofern das letztere die unumschränkte Herrschaft führt. Dabei ist übrigens wohl zu beachten, dafs für die Verehrer des Chrysippus mit seiner verfehlten Begründung des Satzes noch keineswegs der Satz selbst fiel. Denn die Definition, wie auch immer begründet,

1) Damit ist natürlich des Chrysippus Meinung nur in der Auffassung gekennzeichnet, die der Polemik des Posidonius gegen sie zu Grunde lag. Dafs Chr. in seiner schillernden Weise daneben auch nicht selten von einem Widerstreit der Urteile sprach (Gal. de plac. p. 457 f.), ist bekannt und wird von Posidonius zu den schreienden Widersprüchen in seiner Lehre gerechnet. Für uns kommt das hier nicht weiter in Betracht.

bot an sich auch den προκόπτοντες ein genügendes Obdach. Für diese lag die Sache einfach so, dafs sie nicht des Glaubens waren, es sei geboten und natürlich, sich ganz an eine gewisse, ihr Unglück betreffende Meinung gefangen zu geben, ein Punkt, den Cicero Tusc. III 68 durchaus richtig bespricht.

Auffallen könnte es nun, dafs da, wo ausdrücklich die Definition des Chrysippus von der λύπη mitgeteilt wird (Gal. de plac. p. 416), nicht der volle Wortlaut gegeben, sondern nur der erste Teil λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας angeführt wird. Doch erklärt sich das sehr einfach daraus, dafs es sich in diesem Abschnitt gar nicht um die Bekämpfung der ganzen Definition, sondern blofs um eine Eigentümlichkeit dieses Hauptsatzes der Definition handelt, den Chrysippus in seinen zahllosen Schriften, in denen man alles andere, nur nicht Strenge, Bestimmtheit und Folgerichtigkeit suchen durfte, oft genug auch für sich allein gebraucht haben mag. Denn hier kam es dem Galen darauf an, klar zu legen, dafs Posidonius, ohne irgendwie mit der Auffassung der λύπη als δόξα oder κρίσις einverstanden zu sein, doch dem πρόσφατος eine gewisse Berechtigung zugestand, eben damit aber den Chrysippus geschickt in die Enge trieb, indem er nachwies, dafs diese Frische des Eindrucks, die auch er als eine Bedingung des Affekts anerkannte, unvereinbar sei mit der Ansicht des Chrysippus, der zufolge das λογιστικόν die alleinige Quelle der Affekte sei. Denn ist dies der Fall, so bleibt es unerklärt, wie trotz des Fortbestehens der nämlichen Meinung die Erregung doch mit der Zeit an Stärke verliert.

Das alles hat man in dem Eifer, den Posidonius zum Anwalt jener Definition zu machen, übersehen und sich dafür an eine Stelle gehalten, welche angeblich klipp und klar sagt, was man von dem Manne gesagt wünscht. Sie findet sich Gal. de plac. p. 463 und lautet: *καὶ γὰρ καὶ ταῦθ' ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς γίνεσθαι, προηγεῖσθαι δὲ αὐταῖς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενησάντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ.* In diesen Worten, die ich vorläufig, wie es bei Poppelreuter und Kreuttner geschieht, ohne Rücksicht auf das, was vorhergeht und nachfolgt, in der von ihnen angenommenen Lesart hersetze, sollen alle Elemente der besagten Definition stecken; es kommt nur darauf an, sie richtig heraus-

zuschälen. Die ψευδεῖς δόξαι nämlich scheinen hier als Vorgänger und Führer der ὑπολήψεις bezeichnet zu werden und die letzteren wieder als ein Erzeugnis der im Zusammenhang mit den ψευδεῖς δόξαι sich bildenden παθητικη ὁλκή aufgefafst zu werden. Indem man nun weiter einen bedeutsamen Unterschied zwischen ὑπόληψις und δόξα aufstellt, dem zufolge unter ὑπόληψις nichts anderes zu verstehen sei als die Annahme, kraft deren man von der Pflicht- und Ordnungsmäfsigkeit seines leidenschaftlich erregten Zustandes überzeugt ist, während die δόξα auf den Hauptsatz der Definition (δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας) hindeutet, hat man alle gewünschten Teile in der Hand: das geistige Band schlingt man selbst ohne Mühe darum.

Allein erstens ist zu der von den Vertretern dieser Ansicht beliebten strengen begrifflichen Scheidung zwischen ὑπόληψις und δόξα bei Galen nicht nur kein Anhalt gegeben, sondern im Gegenteil liegt aller Grund vor, diese Distinktion als wider den sonstigen Sprachgebrauch des Galen verstofsend zu verwerfen. Darin stimme ich ganz dem bei, was Hirzel a. O. III p. 417 Anm. bemerkt. Ich füge dem, was er sagt, noch hinzu, dafs, wenn das Wort ὑπόληψις die ihm zugesprochene besondere Bedeutung hätte, dann auch mit Sicherheit zu erwarten stünde, dafs in dem Zusatz ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι an der Stelle von οἴονται das Verbum ὑπολαμβάνουσι erschiene. Hielt man es da, wo man am meisten zur Pünktlichkeit und Genauigkeit verpflichtet ist, nämlich in der Definition, nicht für nötig, so kann es auch schwerlich die ihm untergelegte besondere Bedeutung gehabt haben.

Zweitens aber bezeugen, um von allen anderen Willkürlichkeiten, die auch ohne Rücksicht auf den Zusammenhang einer solchen Deutung anhaften, zu schweigen, die umgebenden Worte und der ganze Zusammenhang laut genug die Unrichtigkeit dieser Erklärung. Zunächst die unmittelbar auf das oben Citierte folgenden Worte, die Kreuttner, ich weifs nicht warum, wegläfst, während doch ohne sie die Stelle verstümmelt ist: γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζῴῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ. Hier wird der Trieb, also auch der leidenschaftliche Trieb[1]), zurückgeführt in einigen Fällen

1) Irre ich nicht, so ist hier ausschliefslich dieser gemeint, da alles Vorhergehende darauf hinweist. Doch lege ich darauf kein be-

(ἐνίοτε) auf das Urteil des vernünftigen Seelenteils, in der Mehrzahl der Fälle (πολλάκις) auf die Bewegung der niederen Seelenkräfte. Was hätte es nun für einen Sinn, wenn mit diesen Worten die Ansicht begründet werden sollte, dafs alle Affekte auf δόξαι und ὑπολήψεις zurückgingen?

Und nun der Zusammenhang überhaupt. Posidonius kämpft nach Galens Versicherung mit diesen Worten gegen die unmittelbar vorher entwickelte Ansicht des Chrysippus, dafs in dem Menschen keine ursprüngliche (angeborene) Anlage und natürliche Disposition zum Bösen und zu Leidenschaften wie Ruhm- und Ehrbegierde vorhanden sei; vielmehr werde die Neigung dazu erst durch äufsere Einflüsse im Laufe seiner zeitlichen Entwickelung in den Menschen hineingetragen, indem durch diese von aufsen kommenden Einwirkungen (κατήχησις und αὐτῶν τῶν πραγμάτων φύσις) falsche Urteile über den Wert der Dinge in ihm erzeugt würden; diese seien die Quelle der Leidenschaften oder vielmehr die Leidenschaften selbst. Nein, erwidert Posidonius, die uns angeborenen üblen Neigungen der niederen Seelenvermögen sind es, denen vielfach erst die falschen Urteile entspringen, wenn es auch Fälle giebt, in denen falsche Meinungen die Erreger der niederen Seelenkräfte sind. Denn in manchen Fällen wird der Trieb geweckt durch das Urteil des Verstandes, in der Mehrzahl der Fälle durch die Bewegung der niederen Seelenkräfte. Das etwa, meine ich, mufs Posidonius dem Zusammenhange gemäfs gesagt haben. Aber sagt er es auch dem Wortlaute nach? Das scheint zunächst fraglich: denn er scheint doch die Ansicht auszusprechen, nicht dafs zuweilen falsche Meinungen die Folge des leidenschaftlichen Triebes der niederen Seelenteile seien, sondern dafs alle falschen Meinungen (πασῶν ψευδῶν ὑπολήψεων) daher stammten. Allein verträgt sich das mit dem sonst über Posidonius Bekannten? Verträgt es sich auch nur mit dem unmittelbar Folgenden, wonach den falschen Meinungen unter Umständen doch auch eine führende und die Bewegung einleitende Rolle gegenüber der παθητικὴ ὁλκή zugeschrieben wird?[1]) Hirzel a. O. III p. 417

sonderes Gewicht, da er ja unter allen Umständen mit gemeint sein mufs.

1) Denn αὐτῆς ist mit der zweiten Hss.-Klasse zu schreiben, wenn die Stelle einen Sinn haben soll; αὐταῖς ist den zahllosen Ver-

Anm. 2 glaubt das eine wie das andere bejahen zu sollen und sucht in Beziehung auf den zweiten Punkt den Widerspruch durch eine Erklärung wegzuräumen, die mir die Schwierigkeiten nicht zu heben, sondern zu mehren scheint. Daſs Posidonius in allen Fällen die falschen Annahmen aus den Regungen der niederen Seelenteile hergeleitet wissen wollte, könnte ich erst dann glauben, wenn ein unzweifelhaftes Zeugnis dafür vorläge. Wissenschaftliche Irrtümer oder irgend welche falsche Auffassungen und Schlüsse des Verstandes in Dingen, welche mit den niederen Seelenvermögen in gar keiner Berührung stehen, können doch nach dem Urteil eines so guten Beobachters, wie Posidonius es war, nicht so schlechtweg auf Rechnung des pathetischen Zuges unserer Seele gesetzt werden. Der Unterschied zwischen *ἁμάρτημα* und *πάθος*, den Galen öfters, besonders scharf de plac. p. 372 mit den Worten: *τὰ μὲν γὰρ ἁμαρτήματα μοχθηραὶ κρίσεις εἰσὶ καὶ λόγος ἐψευσμένος τῆς ἀληθείας καὶ διημαρτημένος· τὸ δὲ πάθος ἔμπαλιν οὐδὲν μὲν ἡμαρτημένον οὐδὲ παρορώμενον κατὰ τὸν λογισμόν, ἀπειθὴς δέ ἐστι τῷ λόγῳ κίνησις ψυχῆς* doch wohl im Sinne des Posidonius macht[1]), würde seine Schärfe ganz verlieren. Denn hier wird das Wesen der ersteren in einem Mangel an Urteilskraft, das der letzteren in einer der Vernunft widerstrebenden Regung gefunden, damit also ein von dem *πάθος* unabhängiges Bestehen einer schwachen Urteilskraft anerkannt, wie denn p. 465 von einer unmittelbar angeborenen Schwäche des Verstandes (*ἀσθενὲς φύσει*) die Rede ist. Das hindert nicht, daſs die falschen Urteile eines schwachen Verstandes ihrerseits wieder die Quelle von leidenschaftlichen Regungen werden können.

---

schreibungen zuzurechnen, die der Laur. namentlich in den Endungen zeigt.

1) Der Unterschied ist weiter ausgeführt in Galens Schrift *περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων*, wo besonders hervorzuheben ist p. 2 K.: *τὰ μὲν ἁμαρτήματα κατὰ ψευδῆ δόξαν, τὸ δὲ πάθος κατά τινα ἄλογον ἐν ἡμῖν δύναμιν ἀπειθοῦσαν τῷ λόγῳ.* Ebenso p. 7 und eingehender p. 77: *ὁ μὲν γὰρ εὐεργετεῖν, εἰ οὕτως ἔτυχε, τοὺς ἀνθρώπους δόγμα θέμενος, ὡς ἀληθὲς ἢ τέλειον εὐεργετῆσαί τινας, ἐκλείπων τὴν βοήθειαν, ἢ δι' ὕπνον, ἢ ἀργίαν, ἢ φιληδονίαν ἤ τι τοιοῦτον κατὰ πάθος ἐσφάλη· κεκρικὼς δέ τις ἑαυτῷ μόνῳ τὰς ἡδονὰς ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἐκπορίζειν, ἀποσχόμενος δὲ διὰ τοῦτο πολίταις ἢ οἰκείοις ἀδικουμένοις βοηθῆσαι, διὰ μοχθηρὰν δόξαν, οὐ διὰ πάθος ἥμαρτε.*

Wie können wir uns gegenüber den hierdurch erwachsenden Schwierigkeiten mit unserer Stelle abfinden? Nach der gewöhnlichen Auslegung allerdings nicht. Allein auffällig ist es, dafs alle Erklärer unbesehens die Worte *ἐν τῷ θεωρητικῷ* als gleichbedeutend mit *ἐν τῷ λογιστικῷ* nehmen, ohne zu beachten, dafs man in der ganzen Galenschen Schrift vergebens nach einem abermaligen Gebrauch von *τὸ θεωρητικόν* überhaupt, also auch in dieser Gleichstellung mit *λογιστικόν* sucht. Sollte das fragliche Wort an unserer Stelle etwa blofs einem stilistischen Bedürfnis nach Abwechslung im Ausdruck seine Verwendung verdanken, so müfste der allgemeine griechische Sprachgebrauch irgend welche Zeugnisse bieten, die uns berechtigen, diese Gleichstellung als statthaft anzuerkennen. So weit meine Kenntnis reicht, ist dies nicht der Fall. Vielmehr wird seit Aristoteles mit *το θεωρητικόν* nicht unmittelbar ein Gegensatz zu dem *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* bezeichnet, sondern zu dem *πρακτικόν*, das ja auch innerhalb des *λογιστικόν* seinen Sitz hat. Verfolgt man den Sprachgebrauch in der nacharistotelischen Zeit, so findet sich nirgends ein ausreichender Anhalt für jene Identificierung. Man blieb bei der aristotelischen Auffassung, nach der man in dem *θεωρητικόν* die der theoretischen Erkenntnis des Seienden zugewandte Thätigkeit der Seele zu erblicken hat im Gegensatz zu der auf das Handeln gerichteten.[1])

---

1) Vgl. *Plut. non posse suaviter vivi sec. Epic.* c. 31 p. 1107[b]: *ἐπὶ τοῦ θεωρητικοῦ τὸ φιλομαθές, καὶ τοῦ πρακτικοῦ τὸ φιλότιμον ἀποτυφλώσας.* Ebd. c. 9 p. 1092[c]: *οἰκεῖον δὲ τῇ ψυχῇ καὶ ψυχικόν, ἀληθῶς καὶ γνήσιον καὶ οὐκ ἐπείσακτον αὐτῶν τἀγαθόν ἐστιν, οὐδ' ἄλογον, ἀλλ' εὐλογώτατον ἐκ τοῦ θεωρητικοῦ καὶ φιλομαθοῦς, ἢ πρακτικοῦ καὶ φιλοκάλου τῆς διανοίας φυόμενον. Plut. de animae procreat. in Tim.* c. 26 p. 1025[d]: *καὶ μὴν θεωρητικῆς γε τῆς ψυχῆς οὔσης ἅμα καὶ πρακτικῆς.* Nemesius *περὶ φύσεως ἀνθρ.* c. 41: *τοῦ λογικοῦ τὸ μέν ἐστι θεωρητικόν, τὸ δὲ πρακτικόν· θεωρητικὸν μὲν τὸ κατανοοῦν, ὡς ἔχει τὰ ὄντα· πρακτικὸν δὲ τὸ βουλευτικόν, τὸ ὁρίζον τοῖς πρακτοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον. Anon. paraphr. categ.* p. 61, 26 (Hayduck): *καὶ τοῦ θεωρεῖν τὸ μὲν ὁμωνύμως τῷ γένει καὶ αὐτὸ θεωρητικὸν λέγεται, ὃ περὶ τῶν νοητῶν καὶ ἀμερίστων οὐσιῶν ἐπισκοπεῖται ἁπλαῖς νοήσεσιν.* Besonders lehrreich *Sophoniae paraphr.* von Aristoteles *de anima* p. 55, 8 f. (Hayduck). Hier wird von dem Verhältnis des *θεωρητικόν* und des *λογιστικόν* gehandelt und gesagt, dafs sie keineswegs vertauscht werden könnten: *περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ ἕτερος λόγος, ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν βαθμίδων ἔχει τῆς κλίμακος (ὁ τῆς δεκάτης ἐπιβὰς καὶ ἄκρας καὶ πασῶν ἐπέβη, πρώτης, τρίτης*

Da nun hier diese Bedeutung offenbar nicht statthaft ist, vielmehr, wenn einer der besonderen Teile des *λογιστικόν* genannt werden sollte, hier das *πρακτικόν* gewählt werden mufste, so bleibt nichts übrig als es mit dem Maskulinum *ὁ θεωρητικός* zu versuchen. Und vielleicht gewinnen wir dadurch einen dem Zusammenhang sowohl wie der Lehre des Posidonius entsprechenden Sinn. Doch zunächst ist zu fragen, wie es mit Bedeutung und Gebrauch dieses Maskulinums bestellt ist. Ein Blick in Bonitz index Arist. p. 329ᵃ 12 ff. lehrt, dafs Aristoteles des Maskulinums sich bedient zur Bezeichnung des theoretischen Denkers, ein Gebrauch, den auch die Folgezeit beibehält.[1]) Daneben bezeichnet das Wort mehr allgemein den mit hoher Geisteskraft ausgerüsteten Mann, wie es Plutarch in Beziehung auf Demetrius gebraucht.[2]) Ein grammatisches Bedenken den *θεωρητικός* auch dem Posidonius zu leihen liegt demnach nicht vor, und dafs, wenn er das Wort an unserer Stelle wirklich so gebraucht hat, dies nicht die einzige Stelle ist, wo er es gethan, läfst sich vielleicht noch wahrscheinlich machen. Darauf werde ich später zurückkommen.

Suchen wir es jetzt auf unsere Stelle anzuwenden. Im Kampfe gegen des Chrysippus Meinung, dafs alles ehrgeizige Streben, überhaupt alle leidenschaftlichen Regungen erst durch Einflüsse von aufsen, die das Urteil des Menschen trüben und ihn zu falschen Auffassungen und Meinungen verleiten, veranlafst seien, kommt es dem Posidonius hier darauf an, neben der Wahrung des ursprünglichen Rechtes der niederen Seelenkräfte, die uns mit ihren Regungen so gut angeboren sind wie das *λογιστικόν*, das wahre Verhältnis

---

καὶ τῶν ἑξῆς, ὁ δὲ τῆς πρώτης ἢ δευτέρας μόνης οὐκ ἐξ ἀνάγκης καὶ τῶν μετ᾽ αὐτάς), οὕτω καὶ ἐνταῦθα· τὸ μὲν γὰρ λογικὸν καὶ αἰσθητικὸν καὶ θρεπτικὸν πάντως· οὐκ ἔμπαλιν δὲ ἀνάγκη.

1) Plut. non posse suav. vivi s. Epic. c. 4 p. 1088ᵉ *ὥσπερ οἱ θεωρητικοὶ καὶ πολιτικοὶ τῶν ἀνδρῶν.* Gregorius orat. 42 p. 684 *καὶ τῶν ἄγαν θεωρητικῶν τε καὶ ἀνηγμένων.* Sophoniae paraphr. Arist. de anima p. 10, 10 (Hayduck) *καὶ ὁπόταν μὲν περὶ τῶν ποιητικῶν διαλέγηται, ὡς θεωρητικὸς ἐνεργήσει, ὡς καθαρτικὸς δὲ ὅταν περὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ.* Simplicius comm. in Ar. de anima p. 299, 3 (Hayduck) *τοῦ μὲν οὖν ἀγαθοῦ τοῦ κατ᾽ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν καὶ ὁ θεωρητικὸς ἐφίεται, ὁ δέ γε πρακτικὸς καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν ὁ ὀρεκτικὸς τοῦ πρακτοῦ.*

2) Plut. Demetr. 20 (897ᵉ) *εὐφυὴς γὰρ ὢν καὶ θεωρητικὸς οὐκ εἰς παιδιὰς οὐδ᾽ εἰς διαγωγὰς ἀχρήστους ἔτρεψε τὸ φιλότιμον.*

der falschen Meinungen, in denen Chrysippus ausschliefslich das Wesen der pathetischen Regungen erblickte, zu dem *ἄλογον μέρος* klar zu stellen. Er will nicht sowohl schlechthin und im allgemeinen die affektvollen Regungen erklären und auf ihren Ursprung zurückführen als vielmehr die Führerrolle, welche Chrysippus den *ψευδεῖς δόξαι* jenen gegenüber zuerteilt, auf das ihr zukommende Mafs einschränken. Bei weitem nicht in allen Fällen, sagt er, ist in den falschen Meinungen die Veranlassung zu den Affekten zu suchen; sie können wohl der Ausgangspunkt dazu werden, aber nur dann, wenn die Verstandeskraft krank oder erlahmt ist — obschon auch dann dies Verhältnis keineswegs als die Regel zu betrachten ist: denn nichts hindert, dafs die niederen Seelenkräfte ganz unabhängig von der Thätigkeit des Verstandes ihr Spiel treiben. Ist der Verstand dagegen gesund und untadelig, so ist er, blofs seiner eignen gesunden Kraft folgend, im allgemeinen vor falschen Meinungen geschützt. Da indes niemand sich dem Einflufs der niederen Seelenkräfte ganz zu entziehen vermag, so können infolge des pathetischen Zuges auch bei dem begabten Denker sich Störungen im Urteil und somit falsche Meinungen einstellen. Bei ihm müssen alle falschen Meinungen als auf diesem Wege entstanden erklärt werden, bei andern können sie auch aus dem Verstande selbst, vermöge seiner nicht zureichenden Kraft, entstehen. Danach würde sich die Übersetzung der Worte so gestalten: 'Posidonius sucht zu zeigen, dafs bei dem begabten und kräftigen Denker die Ursachen aller falschen Meinungen in dem Zuge der niederen Seelenkräfte ihren Ursprung haben und dafs falsche Meinungen nur dann den leidenschaftlichen Regungen vorangehen, wenn die Urteilskraft schwach ist: denn in einigen Fällen werde dem Menschen der Trieb erweckt durch das Urteil des Verstandes, in vielen Fällen durch die Regungen der unteren Seelenvermögen.' Erst so kommt der Gegensatz zwischen *ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ* und *ἀσθενήσαντος τοῦ λογιστικοῦ*, der durch jenes *μέν* klar angedeutet ist, zu seiner Geltung, während nach der landläufigen Annahme, wonach *τὸ θεωρητικόν* nichts anderes wäre als *τὸ λογιστικόν*, nicht nur das *μέν* an dieser Stelle, sondern die Worte *ἐν τῷ θεωρητικῷ* selbst streng genommen ganz überflüssig sind. Dürfte man, wie es der Zusammenhang empfiehlt, unter den falschen Meinungen nur die auf das sittliche Handeln bezüglichen Urteile verstehen,

so würde das Ganze in noch helleres Licht treten. Will ich diese Erklärung der schwierigen Worte auch nicht als völlig sicher hinstellen, so scheint sie mir doch mit dem Geist der Lehre des Posidonius ebenso wie mit dem, was weiterhin bei Galen über die Heilung der Leidenschaften vorgetragen wird, in Einklang zu stehen.

Posidonius suchte die stoische Psychologie und Ethik von dem verhängnisvollen und durchgreifenden Fehler zu befreien, mit dem sie durch die starre und beschränkte Einseitigkeit des Chrysippus behaftet worden war. Indem dieser jedes Princip der Unterscheidung zwischen Verstandesthätigkeit und Gemütsbewegung aufgab und zum Träger aller Seelenthätigkeit das *λογιστικόν* machte, neben welchem er kein anderes Geistesvermögen anerkannte, mufste unter seiner Hand die Darstellung und Erklärung des geistigen Lebens zu einem die wesentlichsten Züge verunstaltenden Zerrbild werden, das sehr unvorteilhaft abstach gegen die auf viel freierer und umfassenderer Beobachtung beruhende Seelenlehre des Platon und Aristoteles. Der Lehre der letzteren innerhalb seiner Schule gegenüber dem noch wenig geschwächten Ansehen des berühmten Schulhauptes wieder zur Anerkennung zu verhelfen war das verdienstvolle Bestreben des Posidonius, der bei aller Verehrung für die Stoa sich doch Unbefangenheit genug bewahrte, um nicht alles durch die gefärbte Brille seiner näheren Zunftgenossen zu sehen, sondern eigne Einsicht mit fremder Belehrung zur Beseitigung der Mängel und Lücken des Systems verband. Nach allem, was wir von ihm wissen, begnügte er sich nicht mit einer blofsen Wiederholung dessen, was Platon zur Aufhellung unseres Seelenlebens gelehrt hatte, sondern bildete dessen Belehrungen selbständig weiter. Sehe ich recht, so schwebte seinem Geist eine Art Mechanik der niederen Seelenvermögen vor, die qualitativ völlig von der Verstandeskraft geschieden der Naturnotwendigkeit unterliegen und ohne Freiheit blind den Gesetzen derselben folgen, wie der Stein oder der Körper dem Gesetze der Schwere folgt (*δυνάμεις ἄλογοι καὶ παραπλήσιαι τῷ κατὰ τὸ σῶμα βάρει*, de plac. p. 375). Er verfolgte die Gesetze, nach denen sich das Spiel dieser Kräfte vollzieht, und stellte über den Verlauf derselben eingehende Beobachtungen an, von denen namentlich seine Bemerkungen über die allmähliche Abschwächung der Affekte Zeugnis ablegen (Gal. de plac. p. 475). Erst nachdem er klar die beiden grofsen Reiche des

Seelenlebens geschieden und einem jeden sein Recht und seine besondere Gesetzgebung gesichert hatte, ging er daran die gegenseitigen Einwirkungen beider auf einander zu durchforschen und darzustellen. Der Veranschaulichung dieses Verhältnisses kann kein Vergleich besser dienen als der alte platonische von dem Rossegespann und dem Rosselenker. So wenig die Natur der Rosse an sich gemein hat mit der des Rosselenkers, indem jede das ihr eigentümliche Gesetz der Thätigkeit hat, so eng sind doch die Beziehungen, die zwischen beiden bestehen. Das natürliche und erstrebenswerte Verhältnis ist das der Herrschaft des Lenkers über die Rosse, deren tierische Triebe zwar nie völlig unterdrückt und ertötet, aber doch gemäfsigt, in Zucht genommen und unschädlich gemacht werden können. Allein nicht immer vermag der Lenker sich gegen den Willen der ungestümen Rosse zu behaupten. Der kräftige Lenker wird sich seiner Aufgabe gewachsen zeigen, der schwache und unvollkommene sich oft überwältigen lassen (vgl. Gal. de plac. p. 510). Unsere sittliche Arbeit besteht in der allmählichen Gewöhnung an die Unterordnung unserer niederen Triebe unter die Forderungen der Vernunft. Dies wird nicht ohne inneren Kampf erreicht werden, wie beim Kranken, der von starker Fieberhitze gequält das heftigste Verlangen nach einem kühlenden Tranke trägt, aber in der vernünftigen Erwägung, dafs ihm der Genufs des Begehrten zum Verderben ausschlagen mufs, seinen Trieb bändigt und der Stimme der Vernunft Gehör schenkt.[1]) Mufste Chrysippus

---

1) Ich glaube in der hierher gehörigen Stelle einen Fehler der Überlieferung verbessern zu können. Es heifst p. 495 *τίς γὰρ ἐν νόσῳ τῶν ἀμέτρως διακαιομένων ἐπιθυμούντων τε πόματος ψυχροῦ λογισάμενος ὄλεθρον οἴσειν αὐτῷ τὸ πόμα καὶ βλάβην ἐσχάτην, εἶτα ἐπισχὼν τὴν ὁρμὴν καὶ κατὰ τὰς ψυχὰς ἃς ἐπετίμησεν αὐτῷ καὶ ὠργίσθη, διότι καλῶς ἐλογίσατο;* Ich übergehe die Verbesserungsvorschläge von Cornarius, Sauppe u. a., die man in Iwan Müllers Ausgabe verzeichnet findet, um kurz anzugeben, was mir für die verderbten Worte *καὶ κατὰ τὰς ψυχὰς ἃς* das Richtige scheint: ich glaube, es war nichts anderes als *καὶ καθησυχάσας* 'nachdem er sich beruhigt hat', ein Wort, das dem Galen oder Posidonius in Beziehung gerade auf die Leidenschaften geläufig ist: vgl. p. 475 *ὥστε διὰ ἄμφω καθησυχάσαντος αὐτοῦ καὶ μέτρια κινουμένου* u. s. w.; für die Verbindung aber des *ἡσυχάζειν* mit einer volleren Wendung wie hier vgl. p. 422 *καὶ διὰ τοῦτο παῦλάν τινα λαμβάνοντος τοῦ πάθους καὶ ἡσυχάσαντος.*

sich drehen und winden, um den Erscheinungen des Widerstreits zwischen Vernunft und Leidenschaft gerecht zu werden, so konnte Posidonius hier überall mit Hilfe der platonischen Psychologie klare Begriffe an die Stelle von gewundenen und schillernden Erklärungen setzen. Er betrachtete und beschrieb diesen Widerstreit von den verschiedensten Seiten her.

Im Einzelnen scheint Posidonius die verschiedenen möglichen Fälle der gegenseitigen Beeinflussungen besonders da ins Auge gefafst zu haben, wo er von der Heilung der Leidenschaften handelte (Gal. de plac. p. 375 f.). Es giebt stark erregbare Naturen, mit gutem Verstande begabt, der aber durch Unbildung in den Zustand einer gewissen Verwilderung geraten ist: hier begegnet die Heilung keinen zu grofsen Schwierigkeiten. Es giebt ferner Naturen, in denen starke sinnliche Erregbarkeit mit von Haus aus schwachem Verstande gepaart ist — der am schwersten heilbare Zustand. Ferner Naturen von geringer sinnlicher Erregbarkeit und guter, aber nicht ausgebildeter Verstandesanlage, bei denen sich leicht schlechte Angewöhnungen einstellen und den sinnlichen Trieb über seine ursprünglichen Ansprüche hinaus kräftigen u. s. w. (Gal. de plac. p. 465). Völlig unterdrücken läfst sich der sinnliche Trieb nicht, selbst nicht von dem kräftigen und starken Denker, dem *θεωρητικός*, wie wir ihn nach dem Obigen nennen wollen, wenn auch bei ihm dieser Trieb nie zum völligen Affekt ausarten wird. Die *παθητικὴ ὁλκή* macht sich bei ihm dadurch geltend, dafs das Gleichgewicht seines ruhigen Denkens bisweilen kleine Störungen erleidet. Damit wären wir wieder bei unserer Stelle angelangt, welche dem dortigen Zusammenhang gemäfs nur das Verhältnis der falschen Meinungen zu den unvernünftigen Seelenteilen in Betracht zieht, ein Verhältnis, welches durch das dort (de plac. p. 463) Mitgeteilte, wie mir scheint, in den Grundzügen erschöpft ist. Denn falsche Meinungen können die Quelle von leidenschaftlichen Erregungen und Begehrungen nur dann bilden, wenn der Verstand, sei es aus Mangel an Bildung, sei es infolge angeborener Schwäche — beide Fälle werden in dem Ausdruck *ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ* zusammengefafst (vgl. p. 465, wo die *ἀσθένεια* des *λογιστικόν* entweder auf *φύσις* oder auf *ἀμαθία* zurückgeführt wird) — die ihm eigentlich zukommende Stellung nicht einnimmt. Ist der Verstand in seiner vollen Stärke und Ge-

sundheit, so können falsche Urteile nicht in ihm ihren Grund haben, sondern müssen durch andern Einfluſs, durch den Einfluſs des παθητικόν erklärt werden.

Die führende Gewalt des richtig urteilenden Verstandes über den leidenschaftlichen Teil der Seele und überhaupt ihr Verhältnis zu einander zu besprechen lag de plac. p. 463, wo es sich lediglich um die Polemik gegen die Rolle handelt, welche Chrysippus den ψευδεῖς δόξαι zuerteilt hatte, keine Veranlassung vor. Wir wissen aber aus späteren und früheren Auseinandersetzungen des Galen, daſs das richtige Urteil, die Thätigkeit des λογιστικόν in seiner normalen Beschaffenheit nicht immer bloſs eine die leidenschaftliche Regung zurückdrängende und dämpfende Gewalt ausübt, sondern unter Umständen dieselbe auch wachrufen kann. Dies gilt zwar nicht gegenüber dem ἐπιθυμητικόν, wohl aber gegenüber dem θυμός, der Gal. de plac. p. 495 ff. ganz im Sinne Platons als der Bundesgenosse des λόγος geschildert und ausdrücklich auf eine δόξα des urteilenden Verstandes als seine Urheberin zurückgeführt wird. Indes wenn die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen ist, daſs die Urteile des Verstandes, seien es falsche oder richtige, eine Erregung des leidenschaftlichen Seelenteiles herbeiführen können, so liegt doch in dieser Beeinflussung nun und nimmermehr das Wesen der Affekte. Wäre das der Fall, so würde kein Affekt möglich sein ohne diese Beeinflussung. Sie ist daher von der Begriffsbestimmung der Affekte notwendig auszuschlieſsen. Durchaus richtig heiſst es demnach bei Gal. de plac. p. 377 von Posidonius: *οὔτε γὰρ κρίσεις οὔτε ἐπιγινόμενα κρίσεσιν εἶναι (τὰ πάθη), ἀλλὰ ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίνεσθαι τὰ πάθη.*

Den ausführlichen und bestimmten Erklärungen des Galen gegenüber mit den umfangreichen wörtlichen Citaten aus Posidonius kommt eine Mitteilung des Plutarch oder Pseudo-Plutarch in der im übrigen nicht wertlosen Abhandlung 'utrum animae an corporis sit libido et aegritudo'[1]) Bd. V p. 3, 12 (Dübner), die zu einer an-

---

1) Ich benutze die Gelegenheit einige Verbesserungen zu diesen beachtenswerten, aber stark verderbten Bruchstücken zu geben, die nach M. Treu 'zur Gesch. der Überlieferung von Plutarchs Moralia' III (Breslau 1884) p. 32f. nicht von dem Chäroneer, sondern von dem Neuplatoniker Plutarch stammen. Bisher waren zwei Hss. bekannt, der Har-

dern Auffassung von Posidonius' psychologischem Standpunkt führen könnte, nicht in Betracht. Da heifst es nämlich, Posidonius habe ψυχικὰ πάθη im Gegensatz zu den σωματικά und anderen genannt τὰ ἐν κρίσεσι καὶ ὑπολήψεσιν, οἷον ἐπιθυμίας λέγων, φόβους, ὀργάς. Der Ausdruck kann zur Not auch nur bezeichnen 'bei denen Urteile und Annahmen mit im Spiele sind'; aber fafst man ihn auch im strengen Sinne, so kann er immer noch blofs aus dem Sinne Plutarchs gebraucht sein. Auf keinen Fall kommt dieser offenbar eilig zusammenfassenden Äufserung eine erhebliche Bedeutung zu.

Aus dem Gesagten geht hervor, dafs des Posidonius Erklärung

---

leianus, aus dem die Schrift zuerst von Tyrwhitt (London 1773) veröffentlicht worden ist, und ein Laurentianus, dessen Vergleichung für die Dübnersche Ausgabe von Daremberg besorgt worden ist. Von einer dritten, die indes keine durchgreifende Hilfe zu versprechen scheint, berichtet Treu l. l. p. 33. Die beiden bisher bekannten Hss. entstammen derselben Quelle; und obschon der Laur. die weitaus zuverlässigere Abschrift bietet, so können wir des Harl. doch nicht entraten, sondern müssen bei der Herstellung des Textes auch seinen Spuren folgen. So bietet der letztere, um eine Kleinigkeit anzuführen, 3, 36 D. ἀποκρύπτουσα τὰς ἀμφοῖν εἰς κοινων ἀρχήν, während der Laur. hat τὰς ἀμφοῖν εἰς κοινὸν ἀρχάς. Nichts ist in diesen Bruchstücken häufiger als der Ausfall der Endungen und letzten Silben in beiden Hss. Daher glaube ich, dafs κοινων nicht als κοινόν zu geben ist, sondern als κοινωνίαν. Auffallend ist ferner ἀρχήν im Harl.: denn es ist nicht leicht denkbar, dafs es aus ursprünglichem ἀρχάς verdorben sei. Ich meine vielmehr, dafs die Varianten beider Hss. sich leicht erklären lassen aus folgender ursprünglicher Fassung: ἀποκρύπτουσα τίς ἀμφοῖν εἰς κοινωνίαν ἀρχή. Unabhängig von dieser Andeutung über das Verhältnis der Hss. sind folgende Bemerkungen: 4, 19 D. (704ᵇ 3 Wytt.) ὁρμᾷ δὲ τὸ ζῷον, οὐχ ἡ ψυχή, πρὸς τὸ κείρασθαι, πρὸς τὸ ὁπλίσασθαι, πρὸς τὸ λούσασθαι, κατακλιθῆναι. Das κείρασθαι dürfte schwerlich am Platze sein. Was man zunächst erwartet, ist 'sich sättigen' und demgemäfs wird es heifsen müssen: κορέσασθαι. — 4, 33 D. (705ᵇ 3 Wytt.) καὶ ὀρχεῖται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ταῖς χερσί· καὶ λακτίζει ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῖς σκέλεσι. Dafs der Mensch mit den Händen tanzt, dürfte selbst gegenüber der ausgebildeten Orchestik der Alten unerlaubt sein zu sagen, sobald die Hände nicht als begleitender, sondern als eigentlich ausführender Teil bezeichnet werden. Wie wenig dies zulässig ist, geht auf das schlagendste hervor aus Athen. IV 134ᵇ wo ταῖς χερσὶν ὀρχεῖσθαι als Oxymoron gesagt ist. ὀρχεῖται ist offenbar zu ersetzen durch ὀρέγεται: mit den Händen streckt man sich aus, langt und reicht. Vgl. die Lexika.

von den Affekten eine wesentlich andere war als diejenige, die uns im dritten und vierten Buch von Ciceros Tusculanen entgegentritt. So wenig ich nun leugnen will, dafs Cicero bei seiner Arbeit auch das Buch seines Lehrers Posidonius περὶ παθῶν benutzt habe, so bestimmt stelle ich doch in Abrede, dafs es die Ansichten des Posidonius selbst über die Affekte sind, die wir aus Cicero kennen lernen. Das könnte ich erst dann glauben, wenn man bewiese, dafs Galen mit seiner Darstellung der Lehren und Ansichten des Posidonius es auf eine Mystifikation seiner Leser abgesehen habe.

Ich machte oben bei Gelegenheit der Besprechung von ὁ θεωρητικός die Bemerkung, es sei vielleicht einiger Grund zu der Annahme, dafs Posidonius sich auch sonst noch des Masc. ὁ θεωρητικός in substantivischer Bedeutung, und zwar zur Bezeichnung des dem Weisen sich nähernden Denkers bedient habe. Dies wahrscheinlich zu machen mufs ich etwas weiter ausholen und eingehen auf einen Abschnitt des Nemesius περὶ φύσεως ἀνθρώπου, der mit unserer Untersuchung über die stoischen Definitionen um deswillen im engsten Zusammenhang steht, weil er eine in mancher Beziehung beachtenswerte Zusammenstellung dieser Definitionen bietet.

Das Werk des Bischofs Nemesius, wenn auch nicht, mit Caspar Barth zu reden, ein '*aureolus, immo omni auro potior libellus*', verdient doch, abgesehen von der schätzenswerten Bildung und Urteilsfähigkeit des Verfassers, die daraus spricht, insofern Beachtung, als es vielfach durchwebt ist mit Erinnerungen und Entlehnungen aus der alten heidnischen philosophischen Litteratur, deren Werke mittelbar oder unmittelbar benutzt und ausgeschrieben werden. Nun findet sich in dem Buch auch ein beträchtlicher Abschnitt, der über die πάθη handelt und nach seinem Gepräge im allgemeinen stoischen Ursprung vermuten läfst. Man vergleiche besonders die Abschnitte c. 19 περὶ λύπης und c. 20 περὶ φόβου, um sich zu überzeugen, dafs diese Vermutung wenigstens sehr nahe liegt. Indes ist es nicht der reine und orthodoxe Stoicismus, weder in den psychologischen Grundlagen noch in den ethischen Ausführungen, der uns in diesen Abschnitten entgegentritt. In den Grundlagen nicht: denn die Disposition des Ganzen ist nicht die echt stoische nach den vier Hauptleidenschaften, sondern offenbar ist es die platonische Psychologie, welche die Gliederung des Stoffes

beherrscht. Zunächst wird in einem Abschnitte περὶ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ὃ καὶ παθητικὸν καλεῖται (c. 16) ein dem λογικόν als besondere Seelenkraft gegenüberstehendes unvernünftiges Vermögen anerkannt und das letztere wieder in ἐπιθυμητικόν und θυμικόν zerlegt, jenes mit der Leber als seinem Sitz, dieses mit dem Herzen. Beide zusammen sind die Stätte der πάθη, über deren Bedeutung im Gegensatz zu ἐνέργειαι sodann ausführlicher gehandelt wird. Darauf folgt (c. 17 περὶ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) die weitere Einteilung des ἐπιθυμητικόν in ἡδοναί und λῦπαι, unter Erwähnung der andern — echt stoischen — Einteilung in die vier Hauptarten ἐπιθυμία ἡδονή φόβος λύπη. Weiter wird c. 18 gehandelt περὶ ἡδονῶν mit Benutzung der Abschnitte der Nikomachischen Ethik über die ἡδονή im 7. und 10. Buch, dann über λύπη (c. 19) und über φόβος (c. 20). Endlich c. 21 über den θυμός und seine Unterarten. Während in der streng stoischen Einteilung der θυμός wie alle Arten des Zornes unter die ἐπιθυμία gestellt wird, bildet er also hier in platonischer Weise ein eigenes Kapitel. Anderseits hat die ἐπιθυμία nicht eine der ἡδονή λύπη φόβος parallele Stellung, sondern ist das Allgemeine und Zusammenfassende für sie und wird dem entsprechend nicht nach dem für jene bei den Stoikern üblichen Schematismus behandelt.

Aber nicht nur in den Grundlagen, sondern auch in der Ausführung giebt sich bei stoischer Färbung doch ein anderer als der orthodox stoische Standpunkt kund. Denn die starre Eisdecke des unverfälschten Stoicismus ist vielfach durchbrochen und läfst den beweglichen Flufs des wirklichen Lebens durchblicken. Sagte der Stoiker vom reinsten Wasser schlechtweg, dafs der tugendhafte Mann (σπουδαῖος) sich niemals dem Schmerz hingeben werde, so erkennt der hier ausgeschriebene Stoiker zwar auch an, dafs πᾶσα λύπη κακὸν τῇ ἑαυτῆς φύσει sei, allein er läfst doch auch für den Tugendhaften noch ein Hinterthürchen offen, wenn er fortfährt: εἰ γὰρ καὶ ὁ σπουδαῖος λυπηθήσεταί ποτε, χρηστῶν ἀνδρῶν διαφθειρομένων ἢ τέκνων ἢ πόλεως πορθουμένης· ἀλλ' οὐ προηγουμένων οὐδὲ κατὰ πρόθεσιν, ἀλλὰ κατὰ περίστασιν. Sehr bezeichnend ist auch die weise Enthaltsamkeit in Aufzählung der Unterarten, wie denn die ἡδονή ganz ohne dies Gefolge auftritt, auf dessen stattliche Menge die echten Söhne der Stoa ein so grofses Gewicht legten. Was dagegen von Definitionen in einigen

Rubriken mitgeteilt ist, stimmt fast Wort für Wort mit dem überein, was wir bei den bekannten Berichterstattern über stoische Philosophie finden.

Diese stoischen Anklänge, in Verbindung mit dem Umstande, dafs der Abschnitt von einer einheitlichen Disposition beherrscht wird, legen die Vermutung nahe, dafs der Abschnitt als Ganzes aus irgend einer stoischen Quelle, mit wenigen Zuthaten und Citaten des Nemesius, entlehnt sei. Dafs ein Teil desselben stark mit peripatetischen Gedanken durchsetzt ist, ist noch kein Beweis, dafs dies auf Rechnung des Nemesius zu setzen sei; vielmehr scheint manches dafür zu sprechen, dafs er diese Vermischung peripatetischer und stoischer Gedanken bereits in seiner Quelle vorgefunden habe.

Wird man also durch den ersten Eindruck entschieden darauf geführt, zwar einen Stoiker als den Gewährsmann des Nemesius anzusehen, aber nicht einen im strengen Banne der Schule stehenden, so fragt man sich, auf welchen Stoiker gerade diese Behandlung des Ganzen etwa passen könnte. Die Antwort kann meines Erachtens kaum eine andere sein als auf Posidonius, dessen Buch über die Affekte der Denkungsart des Nemesius, wie wir sie aus den übrigen Teilen seines Werkes kennen, besonders zusagen und sich ihm zu einer auszugsweisen Benutzung besonders empfehlen mufste. Dieser war es ja, der, ein warmer Verehrer des Plato und Aristoteles, die Stoa mit diesen zu versöhnen strebte. Alle Merkmale unseres Abschnittes, die bisher hervorgehoben worden sind, scheinen zu dem Bilde zu stimmen, das wir uns von Posidonius zu machen haben; insbesondere hebe ich die Eigentümlichkeit hervor, dafs die Zornesaffekte nicht als *ἐπιθυμίαι* behandelt werden, sondern als besondere Äufserungen des *θυμός*, wie wir es von Posidonius mit Sicherheit erwarten dürfen. Denn für denjenigen, der sich einmal unter das Gebot der platonischen Psychologie gestellt hatte, war es, wenn er nicht dem Chamäleon ähneln wollte, unmöglich, diese Affekte in einer Linie mit der *indigentia*, dem *desiderium*, und was sonst noch für *ἐπιθυμίαι* im Verein mit den Zornesregungen von Cicero, Andronicus u. s. w. aufgeführt werden, zu behandeln.[1]) Wenn wir berechtigt sind in den Ausführungen

1) Wenn dies bei Cicero geschieht, so scheint mir das einer von den vielen Belegen dafür zu sein, dafs Cicero in dieser Lehre nicht die

Galens p. 494 ff. die Ansichten des Posidonius zu erkennen, so hielt dieser, sehr im Gegensatz zu Cicero, der dem Zorn jede sittliche Berechtigung abspricht, den *θυμός* in vielen Fällen für den Gegner des *ἐπιθυμητικόν* und den Bundesgenossen des *λογικόν*, wie es bei Nemesius sich findet.

Indes bin ich mir wohl bewufst, wie unzuverlässig und wenig entscheidend ein derartiger allgemeiner Eindruck ist, und ich würde dem Vorgetragenen nicht einmal das Recht zugestehen sich auch nur für eine berücksichtigenswerte Vermutung auszugeben, wenn nicht einiges hinzukäme, was diese Vermutung aus dem Reiche der Möglichkeit in das der Wahrscheinlichkeit überzuführen geeignet ist. In dem Abschnitt nämlich über das *ἄλογον μέρος ψυχῆς* c. 16 findet sich eine Betrachtung über die mehrfache Bedeutung von *πάθος* und den Unterschied dieses Begriffes von dem der *ἐνέργεια*. Bei keinem der Herausgeber des Nemesius, die überhaupt auf die Quellenfrage nicht genügend eingegangen sind, finde ich bemerkt, dafs diese Betrachtung fast wörtlich mit einem Abschnitt des Galen de plac. p. 506 ff. übereinstimmt. Zur Probe diene Folgendes:

Gal. de plac. p. 506 f.	Nemes. *π. φ. ἀ.* c. 16
ἡ μὲν οὖν ἐνέργεια κίνησις ἐστι δραστική, δραστικὴν δὲ ὀνομάζω τὴν ἐξ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ πάθος ἐν ἑτέρῳ κίνησίς ἐστιν ἐξ ἑτέρου. ὥστε ἀναγκαῖον μὲν πολλάκις εἰς ἓν ὑποκείμενον τῷ πάθει τὴν ἐνέργειαν συνέρχεσθαι καὶ κατὰ τοῦτο διαφέρειν μηδέν, τῷ λόγῳ μέντοι διαφέρειν. ἡ γὰρ ὑπὸ τοῦ τέμνοντος ἐν τῷ τεμνομένῳ διαίρεσις[1]), *ἓν καὶ*	*ἐνέργεια δέ ἐστι κίνησις δραστική· δραστικὸν δὲ λέγεται τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον.*

Wege des Posidonius wandelte. Übrigens sündigt Cicero mit seiner Ausführung über den Zorn nicht unmittelbar gegen die Seelenlehre, die seiner Darstellung zu Grunde liegt. Denn er hat von Platon im Grunde nur die Zweiteilung, nicht die Dreiteilung der Seele, wie Posidonius, herübergenommen.

1) Dies Wort, bei Iwan Müller mit *divisio* übersetzt, ist im Zusammenhang der Stelle durchaus unpassend und unverständlich. Verständlich

ταὐτὸν ὑπάρχουσα πρᾶγμα, τοῦ μὲν τέμνοντος ἐνέργεια, τοῦ δὲ τεμνομένου πάθος ἐστίν. οὕτως οὖν καὶ ὁ θυμὸς ἐνέργεια μέν ἐστι τοῦ θυμοειδοῦς, πάθημα δὲ τῶν λοιπῶν τῆς ψυχῆς δύο μερῶν καὶ προσέτι τοῦ σώματος ἡμῶν παντός, ὅταν ὑπὸ τοῦ θυμοῦ βιαίως ἄγηται πρὸς τὰς πράξεις. ἓν μὲν δὴ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἑκατέρου τῶν ὀνομάτων, ἕτερον δὲ τὴν μὲν ἐνέργειαν κατὰ φύσιν τινὰ κίνησιν ἡμῶν νοούντων, τὸ δὲ πάθος παρὰ φύσιν. πολλαχῶς δὲ τοῦ κατὰ φύσιν λεγομένου τοῦτο ἀκούειν χρὴ νῦν, ὃ κατὰ πρῶτον λόγον ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεται u. s. w.	*οὕτως οὖν καὶ ὁ θυμὸς ἐνέργεια μέν ἐστι τοῦ θυμοειδοῦς, πάθος δὲ τῶν δύο μερῶν τῆς ψυχῆς καὶ προσέτι τοῦ σώματος ἡμῶν παντός, ὅταν ὑπὸ τοῦ θυμοῦ βιαίως ἄγηται πρὸς τας πράξεις. ἐξ ἑτέρου γὰρ ἐν ἑτέρῳ γέγονεν ἡ κίνησις, ὅπερ ἐλέγομεν πάθος εἶναι. καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἡ ἐνέργεια πάθος λέγεται, ὅταν ᾖ παρὰ φύσιν. ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστι κατα φύσιν κίνησις, πάθος δὲ παρὰ φύσιν.*[1])

Der Unterschied, um den es sich handelt, ist folgender: man setzt die *ἐνέργεια* dem *πάθος* 1) in dem Sinne entgegen, daſs die erstere eine selbstthätige Bewegung, das letztere die an etwas anderem hervortretende Wirkung jener Bewegung ist; 2) in dem Sinne, daſs *πάθος* eine das gesunde und richtige Maſs überschrei-

---

würde es mir nur dann, wenn es auch den Schnitt, die Schnittwunde bedeuten könnte, wofür ich indes keinen genügenden Beleg kenne. Denn die Erklärung Gesners bei Vegetius *art. vet.* III 42, 2 (vgl. Stephanus thes. u. *διαίρεσις*) ist sehr problematisch. Daher liegt der Gedanke an eine Verderbnis nahe. Aber aus welchem Worte? Vielleicht aus *δρᾶσις*, das, wie Lucianus tragod. 276 zeigt, die Wirkung, und nach dem Etym. m. sowohl das Thun wie die Wirkung bezeichnet. Dem Begriffe nach würde sich das Wort vollkommen zu einer Stelle schicken, in der mit einem Wort offenbar zugleich das Thun und das Leiden bezeichnet werden soll, wie sich das Wort auch mit Beziehung auf die *κίνησις δραστική* empfehlen würde. Indes die Seltenheit des Wortes macht die Vermutung unsicher.

1) Dem Nemesius hat, wie vieles andere, so diese Auseinandersetzung wortgetreu nachgeschrieben Ioannes Damascenus orth. fid.

tende, also naturwidrige Bewegung, *ἐνέργεια* dagegen eine naturgemäfse ist.[1])

Wie nun hat man sich die Übereinstimmung zwischen Galen und Nemesius zu erklären? Der Möglichkeiten sind zwei: entweder hat Nemesius den Galen ausgeschrieben, oder beide sind einer gemeinsamen Quelle gefolgt. Für eine Entlehnung aus Galen scheint zu sprechen die zum Teil wörtliche Übereinstimmung, die sich auf Seiten des Nemesius wie ein Auszug ausnimmt, indem die Beispiele zum Teil weggelassen und sonstige Verkürzungen vorgenommen

---

1) Eine andere Unterscheidung von *πάθος* und *ἐνέργεια* findet sich bei Pseudo-Plut. de anima II *quod in animo humano affectibus subiectum, parsne sit eius an facultas* c. 5 (6, 52 ff. Dübner, 714 ff. Wytt.), wo die *ἐνέργεια* als eigentümliche Äufserung des *λογικόν* bezeichnet, zugleich aber die Ansicht bekämpft wird, als sei *πάσχειν* und *πάθος* in jedem Falle ein *μὴ ἐνεργεῖν κατὰ λόγον*. Es giebt vielmehr ein *πάσχειν*, welches zugleich ein *ἐνεργεῖν* ist; ein solches stellt sich uns in den politischen Tugenden dar: denn diese beruhen auf einer messenden und beaufsichtigenden Thätigkeit (*ἐνεργεῖν*) des Verstandes, sind aber an sich eigentlich *πάθη* und zwar lobenswerte *πάθη*: denn sie sind das vom Verstand gemessene (*μετρεῖται*, d. h. *πάσχει*). Ich setze die Worte selbst her, weil ich glaube einen Fehler, an dem sie offenbar leiden, verbessern zu können. (7, 17 ff. Dübner): *ἢ τοῦτο μὲν ἀληθὲς καὶ διδόναι χρή, ἀπορητέον δὲ περὶ τῆς καλουμένης παθητικῆς καὶ περὶ τοῦ πάσχειν ὅλως, πῶς γίνεται, πότερα τῷ μὴ ἐνεργεῖν τὴν ψυχὴν κατὰ λόγον, ἢ ἄλλως. ἐπεὶ γὰρ τὸ μὴ ἐνεργεῖν οὐδέν ἐστι πάθος ἐπαινετόν, φαίνεται δὲ ἅπαντα ὁπόσα μετρεῖται ὑπὸ τοῦ λόγου χρήσιμα ὄντα· ἀρετὰς γὰρ αὐτὰ καλοῦμεν πολιτικάς, καὶ ἐπαινοῦμεν τὸν ἔχοντα αὐτάς· μετρεῖσθαι δὲ οὐκ ἂν ἠδύνατο μὴ ἐφορῶντος αὐτὰ νοῦ, καὶ ἐνδιδόντος αὐτοῖς ἀφ' αὑτοῦ μέτρον καὶ ὅρον· τοῦτο δὲ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἐνεργοῦντος περὶ αὐτά· ἐνεργεῖ τε οὖν ἅμα ὁ λόγος καὶ πάσχει τὸ ζῷον, καὶ τῷ αὐτῷ καὶ λογιζόμεθα ἅμα καὶ πάσχομεν.* Das Ziel der Beweisführung in diesem Abschnitt ist, wie der letzte Satz klar erkennen läfst, die Unzulässigkeit der Annahme, dafs das *πάσχειν* der Seele ohne Weiteres erklärt werden dürfe durch ein *μὴ ἐνεργεῖν* derselben. Der Gedankengang aber wird vollständig gestört durch das unsinnige *ἐπεὶ γὰρ τὸ μὴ ἐνεργεῖν οὐδέν ἐστι πάθος ἐπαινετόν*, das sich auch schon syntaktisch als unhaltbar erweist, da es ein Vordersatz ist, zu dem der Nachsatz fehlt. Alles kommt in Ordnung, wenn man schreibt und interpungiert: *εἰ γὰρ τῷ μὴ ἐνεργεῖν, οὐδέν ἐστι πάθος ἐπαινετόν*: 'denn nehmen wir an, das *πάσχειν* entstünde durch ein *μὴ ἐνεργεῖν*, so würde es keine *πάθη ἐπαινετά* geben können', als welche doch nach dem Verfasser die *πολιτικαὶ ἀρεταί* anzusehen sind, denen ein *ἐνεργεῖν* des *λόγος* zu Grunde liegt.

worden sind. Dagegen spricht zunächst die Thatsache, dafs Nemesius wider seine sonstige Gewohnheit, der zufolge er den Galen im Falle der Benutzung zu nennen pflegt, hier weder diesen noch einen andern als Gewährsmann anführt, wie denn das Werk de placitis Hipp. et Plat. auch sonst nirgends von Nemesius citiert wird. Sodann der Umstand, dafs sich, wie der mitgeteilte Passus zeigt, doch auch wieder Zusätze und Veränderungen finden, die bei der im Ganzen sklavischen Wiedergabe auffallen müssen. Endlich die Bemerkung, dafs der weitere Zusammenhang, in welchem diese Begriffsunterscheidung bei Galen und Nemesius gemacht wird, ein wesentlich verschiedener ist. Während bei Galen die betreffende Betrachtung rein episodisch eingefügt ist, so dafs sie ohne Schaden für den Zusammenhang ausgeschieden werden könnte, bildet sie bei Nemesius ein Glied einer in sich durchaus zusammenhängenden und regelrecht fortschreitenden Erörterung: er bespricht das *ἄλογον μέρος* der Seele, kommt so auf das *πάθος* und dessen Definition und damit auf die bezeichnete Unterscheidung, die für die Entscheidung der Frage, was eigentlich *πάθος* sei, von unverkennbarer Wichtigkeit ist. Jeder Leser wird das Gefühl haben, dafs Nemesius, wo er die ihm und dem Galen gemeinsame Partie fand, auch das Vorhergehende und Nachfolgende, das innerlich durchaus damit zusammengehört, hernahm. Auch würde sich das Fehlen jeder Angabe über den Gewährsmann in dieser nachweislich abgeschriebenen Stelle sehr einfach erklären, wenn sie als Teil eines gröfseren Auszuges zu betrachten ist, über dessen Ursprung der Verfasser geglaubt hat uns keine Rechenschaft schuldig zu sein.

Sollte nun, wie es nach dem Gesagten scheint, ein gemeinsames Original anzunehmen sein, was für eines könnte es wohl sein? Ich glaube, kein anderes als Posidonius. In seiner Polemik gegen Chrysippus in den Placita folgt Galen bekanntlich in allem Wesentlichen diesem Philosophen und schreibt ihn zum grofsen Teil aus, nicht blofs da, wo er ihn namentlich citiert. Dabei ist aber wohl zu beachten, dafs er zufolge der Anlage und Absicht seiner eigenen Schrift nicht etwa einen systematischen Auszug aus Posidonius giebt, sondern sprungweise bald diese bald jene Partie von dessen Werk *περὶ παθῶν* ausnutzt. Dafs nun die Unterscheidung zwischen *πάθος* und *ἐνέργεια* nicht dem Galen gehört,

bedarf wohl kaum eines Beweises. Sie wird auch keineswegs als etwas Neues und erst zu Erhärtendes, sondern als etwas Feststehendes, bereits Anerkanntes eingeführt. Mitten in einer Polemik aber, die sich in allen Hauptsachen auf Posidonius stützt, wäre es fast wunderbar, wenn dieses, wie gesagt, gewifs nicht als Eigentum des Galen zu betrachtende Stück nicht aus Posidonius entnommen sein sollte. Und soweit es sich um die rein begriffsmäfsige Unterscheidung, d. h. abgesehen von den Beispielen und erläuternden Ausführungen handelt, wird man es auch nicht auffällig finden, wenn er sich ziemlich wörtlich an seinen Gewährsmann gehalten hat. Was aber den Nemesius betrifft, so ist es ziemlich gleichgültig, ob er den Posidonius unmittelbar oder mittelbar nach einem schon vorliegenden Auszug benutzt hat, da eine so grundlegende Unterscheidung wie die obige auch in einem Auszug nicht fehlen durfte.

Die Vermutung scheint noch einen weiteren Halt durch folgende Betrachtung zu erhalten. Die Worte, mit denen die besprochene Erörterung bei Nemesius eingeleitet wird, lauten folgendermafsen: *ἐπεὶ δὲ τὸ πάθος ὁμωνύμως λέγεται, διασταλτέον πρότερον τὴν ὁμωνυμίαν. λέγεται γὰρ πάθος καὶ τὸ σωματικόν, ὡς τὰ νοσήματα καὶ τὰ ἕλκη· λέγεται πάθος καὶ τὸ ψυχικόν, περὶ οὗ νῦν ἐστιν ὁ λόγος, ἥ τε ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.* So nahe liegend und natürlich nun diese Scheidung zwischen *σωματικὰ* und *ψυχικὰ πάθη* ist, so ist es doch bemerkenswert, dafs Plutarch in dem oben angezogenen Fragmente *utrum animae an corp. sit lib. et aegr.* p. 3, 10 ff. D. über die Ansicht des Posidonius von den *πάθη* Folgendes mitteilt: *ὅ γέ τοι Ποσειδώνιος τὰ μὲν εἶναι ψυχικά, τὰ δὲ σωματικά· καὶ τὰ μὲν οὐ ψυχῆς, περὶ ψυχην δὲ σωματικά· τὰ δὲ οὐ σώματος, περὶ σῶμα δὲ ψυχικά· καὶ ψυχικὰ μὲν ἁπλῶς τὰ ἐν κρίσεσι καὶ ὑπολήψεσι· οἷον ἐπιθυμίας λέγων, φόβους, ὀργάς· σωματικὰ δὲ ἁπλῶς πυρετούς, περιψύξεις, πυκνώσεις, ἀραιώσεις· περὶ ψυχὴν δὲ σωματικά, ληθάργους, μελαγχολίας, δηγμούς, φαντασίας, διαχύσεις· ἀνάπαλιν δὲ περὶ σῶμα ψυχικά, τρόμους καὶ ὠχριάσεις, καὶ μεταβολὰς τοῦ ἤθους κατὰ φόβον ἢ λύπην.* Hier wird also ausdrücklich Posidonius wenn nicht als Vater, so doch als Hauptvertreter einer Unterscheidung bezeichnet, für die man an sich vielleicht gar nicht geneigt sein möchte nach einem bestimmten

Urheber oder Verteidiger zu suchen, da sie ziemlich selbstverständlich scheint. Allein das plutarchische Fragment zeigt, dafs man im Altertum eifrig über die Frage stritt, ob die πάϑη sämtlich der Seele angehörten, was z. B. der Physiker Straton (vgl. auch Gal. hist. phil. c. 30, XIX p. 319 K.) behauptete, oder ob sie rein körperlichen Ursprungs seien und die Seele nur die Begleiterin körperlicher Vorgänge oder gar ein blofses Phantom sei, oder ob weder der Körper noch die Seele für sich, sondern beide zusammen in untrennbarer Verbindung und Durchdringung Träger dieser Erscheinungen seien, oder endlich, ob Seele und Körper jedes seine eigenen πάϑη habe. Letzteres ist die Ansicht des Posidonius[1]), die als ihm eigentümlich um so schärfer hervortritt, als er damit in bewufstem Gegensatz zu den oben bezeichneten anderen Ansichten stand.[2]) Wenn nun die fragliche Betrachtung bei Nemesius[3]) gerade mit dieser Unterscheidung zwischen σωματικὰ und ψυχικὰ πάϑη eingeleitet wird, so scheint mir darin eine nicht zu unterschätzende Stütze für die Vermutung zu liegen, dafs diese Partie des Werkes wenigstens mittelbar auf Posidonius zurückgehe.

Wir wissen ferner aus Galen, dafs Posidonius im Gegensatz zu der gemeinen stoischen Lehre, die ein Angeborensein der leidenschaftlichen Triebe nicht gelten liefs, eine von Natur dem Menschen innewohnende Disposition dafür anerkannte, bedingt und je nachdem verstärkt oder zurückgehalten durch klimatische Einflüsse und körperliche Anlagen und Zustände (de plac. p. 463 ff.). Dazu kommen dann als die Affekte befördernde und zeitigende Momente hinzu die ἀμαϑία und die κακοὶ ἐϑισμοί (p. 465). Damit stimmt auf das Beste, was wir bei Nemesius c. 17 lesen:

---

1) Dafs er daneben auch gemischte πάϑη stellte, ändert an dieser Hauptunterscheidung nichts.

2) Damit stimmt gut zusammen, was Gal. de plac. p. 433 als des Posidonius Ansicht in Gegensatz zu Chrysippus bezeichnet: ἀπαϑῆ μὲν γὰρ γίνεσϑαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δὲ οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαϑές. Denn daraus folgt von selbst, dafs Posidonius reine πάϑη σωματικά statuiert haben mufs. Vgl. auch p. 434.

3) Im 2. Kapitel seines Werkes (p. 80 Matth.) kommt Nemesius auch schon gelegentlich auf diese Frage zu sprechen und bezeichnet sie als eine Streitfrage, ohne sich bestimmt zu entscheiden. Wenn er in unserm Abschnitt p. 216 u. 220 M. sich entschieden zeigt, so scheint das eben darauf hinzudeuten, dafs er sich hier einer Autorität anschliefst.

ἐγγίνεται δὲ τὰ φαῦλα πάθη τῇ ψυχῇ διὰ τριῶν τούτων· διὰ κακῆς ἀγωγῆς, ἐξ ἀμαθίας, ὑπὸ καχεξίας.[1]) *μὴ ἀχθέντες γὰρ καλῶς ἐκ παίδων, ὡς δύνασθαι κρατεῖν τῶν παθῶν, εἰς τὴν ἀμετρίαν αὐτῶν ἐκπίπτομεν· ἐκ δὲ τῆς ἀμαθίας φαῦλαι κρίσεις τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς ἐμφύονται, ὡς οἴεσθαι τὰ φαῦλα χρηστὰ εἶναι, καὶ τὰ χρηστὰ φαῦλα· γίνεται δέ τινα καὶ ἐκ τοῦ σώματος καχεξίας. ὀργίλοι γάρ εἰσιν οἱ πικρόχολοι· καὶ καταφερεῖς οἱ θερμοὶ καὶ ὑγροὶ τὴν κρᾶσιν. θεραπευτέον δὲ τὸ μὲν κακὸν ἔθος ἔθει καλῷ* u. s. w. Man vergleiche damit den bezeichneten Abschnitt des Galen, um die Übereinstimmung in der ganzen Anschauungsweise wie auch im Gedankengang — denn auch bei Galen schliefsen sich unmittelbar die Bemerkungen über die Heilung der Leidenschaften an — zu erkennen.

Es ist, um ein weiteres Moment anzuführen, neuerdings mit Recht darauf hingewiesen worden (Hirzel a. a. O. II p. 325 ff.), dafs die Moral des Posidonius ein doppeltes Antlitz zeigte: das eine mit den hoheitsvollen, aber starren und totenähnlichen Zügen des echten Stoicismus, das andere bei aller Strenge doch die Bewegung des Lebens verratend. Demgemäfs unterschied er zwischen einem Idealweisen und einem Weisen zweiter Klasse; hatte jener seine Bedeutung nur auf dem Papier, so sollte dieser ein wirklicher Führer durchs Leben sein. In dieser Herabstimmung und Vermenschlichung des stoischen Ideals war ihm sein Lehrer Panaetius vorausgegangen. Eine solche Doppelmoral tritt uns auch in unserm Abschnitt des Nemesius an mehreren Stellen entgegen, besonders charakteristisch c. 18. Nachdem hier drei Arten körperlicher Lüste unterschieden sind, wird der *κατὰ θεὸν ζῶν* als nur der ersten — der zugleich notwendigen und natürlichen — ergeben geschildert, während der *μετ' ἐκεῖνον, ἐν δευτέρᾳ τάξει τῶν ἀρετῶν τεταγμένος* auch der zweiten huldigt; die dritte ist absolut verwerflich. Es ist als hörte man den Lehrer des Posidonius reden,

---

1) Ganz entsprechend nennt Aristoteles Nik. Ethik 1179ᵇ 20 folgende drei Ansichten über den Ursprung der Tugend: *γίνεσθαι ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δ' ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ.* Aristoteles gesteht jedem der drei einen bestimmenden Einflufs zu: vgl. Polit. 1332ᵃ 40, sowie ebd. 1334ᵇ 7. In gewisser Beziehung kann auch verglichen werden Platon Tim. 86 D: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός.*

der bei Plut. Demosth. c. 13 (852ᵇ) von Demosthenes sagt[1]): ἐν οἷς πᾶσιν οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον ἢ ῥᾷστον ἢ λυσιτελέστατον ἄγει τοὺς πολίτας, ἀλλὰ πολλαχοῦ τὴν ἀσφάλειαν καὶ τὴν σωτηρίαν οἴεται δεῖν ἐν δευτέρᾳ τάξει τοῦ καλοῦ ποιεῖσθαι καὶ τοῦ πρέποντος.

Es wäre noch manche charakteristische Einzelheit zu nennen, wie namentlich die Auffassung des θυμός als δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ c. 21, die Posidonius nach Galen mit Plato teilt, ferner der häufige Gebrauch des Wortes παθητικός, der dem Posidonius nach Gal. de plac. 464 besonders eigen war u. dgl. Allein wichtiger ist es, den Abschnitt über die Lust kurz zu durchmustern. Derselbe gipfelt keineswegs in einer Verwerfung der Lust, gesteht ihr im Gegenteil einen verhältnismäfsigen und je nach dem Objekte sich steigernden Wert zu. Auch verliert er sich nicht in eine Aufzählung von Definitionsformeln, sondern giebt eine gehaltvolle Erörterung des Wesens der Lust. Es sind fast lauter aristotelische Gedanken und als solche auch vom Verfasser bezeichnet, aus denen sich der Abschnitt zusammensetzt; doch sind dieselben nicht blofs äufserlich gedankenlos an einander gereiht, sondern mit eigenem Urteil behandelt. Dies zeigt sich u. a. an der Art, wie sich der Verfasser die einander widersprechenden Auffassungen der Lust, die sich bei Aristoteles finden (im 7. und 10. Buch der Nik. Ethik) zu erklären sucht. Denn das eine Mal ist dem Aristoteles die Lust nichts anderes als die Thätigkeit selbst, sofern diese Thätigkeit ungehemmt (ἀνεμπόδιστος) ist, das andere Mal wird sie von der Thätigkeit getrennt und als ein ἐπιγέννημα derselben erklärt. Diesen Widerspruch, der übrigens nach den neueren Untersuchungen wahrscheinlich nicht dem Aristoteles, sondern der Überlieferung zur Last fällt, bemerkt der Verfasser recht wohl und hilft sich dem gegenüber mit der Bemerkung, Aristoteles habe im Verlauf seiner Arbeit den Fehler, den er mit seiner ersten Definition gemacht, gemerkt und sich selbst korrigiert (διορθούμενος οὖν ὡρίσατο). Braucht man darin vielleicht nicht viel mehr als ein gewöhnliches Erklärermanöver zu sehen, so bekundet Folgendes eine gewisse Selbständigkeit der Auffassung oder wenigstens der Kombination. Um zu beweisen, dafs die Lust eine ἐνέργεια sei und nicht eine γένεσις

---

1) Ich finde diese Stelle angeführt bei Hirzel a. a O. II p. 329 Anm.

εἰς φύσιν αἰσθητή, wofür sie Plato ausgegeben hatte, braucht unser Autor als eine Prämisse die, dafs alle *ἀγαθά* entweder *ἕξεις* oder *ἐνέργειαι* oder *ὄργανα* seien, als zweite die, dafs die Lust eine von den *δυνάμεις* sei, die es mit den *ἀγαθά* und *φαῦλα* zu thun haben, also eines von den oben genannten drei sein müsse; sodann wird apagogisch gezeigt, dafs sie weder *ἕξις* noch *ὄργανον* sei, also *ἐνέργεια* sein müsse. Diese Betrachtung findet sich unmittelbar so nicht bei Aristoteles. Aber das Holz, aus dem sie zurecht gezimmert, gehört ganz dem Aristoteles. Denn einerseits heifst es Nik. Ethik 1152^{b} 33 und 1157^{b} 6: *τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια, τὸ δ' ἕξις*, anderseits findet sich ebd. 1096^{b} 13 die Unterscheidung *τἀγαθὰ τὰ μὲν καθ' αὑτά, ἕτερα δὲ διὰ ταῦτα*, also das, was Nemesius oben *ὄργανα* nennt, wie denn Aristoteles sich 1099^{a} 32 auch ausdrücklich dieses Wortes für die Sache bedient, wenn er sagt: *ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ γαρ πράττεται καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου* und 1099^{b} 27: *τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν* (aufser der Tugend) *τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς.*[1])

Wir erhalten demnach den Eindruck, dafs der Verfasser nicht ohne eigenes Denken die ihm als aristotelisch bekannten Lehren von der Lust verarbeitet hat. Nun geht zwar weder die Vertrautheit mit Aristoteles, der wir hier begegnen, noch auch die verhältnismäfsige Selbständigkeit in seiner Benutzung über das Mafs dessen hinaus, was wir dem Nemesius nach den übrigen Teilen seines Werkes zutrauen dürfen. Da indes die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dafs der ganze Abschnitt über die Affekte eines Ursprungs ist, so wird es ratsam sein, unsern Abschnitt über die Lust auf seine mögliche Abstammung von Posidonius hin zu prüfen.

---

1) Auch zu der am Anfang des Kapitels benutzten epikureischen Einteilung der körperlichen Lust findet sich das Material schon bei Aristoteles insofern, als dieser Nik. Ethik 1154^{a} 12 von *ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι* spricht und Polit. 1342^{a} 25 mit den Worten *ποιεῖ ἑκάστοις ἡδονὴν τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον* auch auf die *φυσικαί* hindeutet. Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, würde die gelegentliche Verwendung dieser bequemen Einteilung der körperlichen Lust von Seiten des Posidonius nichts Befremdliches haben.

Zunächst nun läfst sich so viel behaupten, dafs sich nichts in demselben findet, das mit dem Wenigen in Widerspruch stände, was uns von Posidonius über diesen Punkt bekannt ist. Wir wissen 1) dafs Posidonius die Lust unter die Güter gerechnet hat, wie Hirzel a. a. O. II s. 334. 446 zeigt. Ob er in allen Einzelheiten die Lehre des Panaetius sich angeeignet habe und ob die feinen Unterscheidungen, die Hirzel dem Panaetius in Bezug auf *κατὰ φύσιν* und *ἐπιγέννημα* beilegt, haltbar sind, lasse ich dahingestellt. 2) Dafs er neben der geistigen auch die sinnliche Lust, natürlich innerhalb gewisser Schranken, als etwas Erstrebenswertes gelten liefs. Dafs er mit diesen Anschauungen so ziemlich auf dem gleichen Boden mit Aristoteles stand, leuchtet ebenso ein, wie die Vermutung nahe liegt, dafs er bei dieser Übereinstimmung in den Grundlagen auch in der Ausführung der Lehre sich wesentlich an den von ihm so hoch gehaltenen Aristoteles anschlofs. Seine Lehre von der Lust mufste demnach nicht nur ein unstoisches Gepräge erhalten, sondern auch teilweise aus dem Rahmen der Lehre von den *πάθη* herausfallen. Denn wenn es auch wahrscheinlich ist, dafs Posidonius neben dem *πάθος* im engeren Sinne, wonach es die naturwidrige Regung der niederen Seelenteile ist, ein *πάθος* in allgemeinerer Bedeutung anerkannte, wonach es jede nicht aus der Vernunft entspringende Seelenregung von wahrnehmbarer Stärke war[1]), so liefs sich doch die *ἡδονή* nicht vollständig unter diesem Begriff unterbringen. In ihrer geläutertsten und feinsten Gestalt, als rein geistige Freude, konnte sie kaum mehr unter dem Begriff der *κίνησις τοῦ ἀλόγου* untergebracht werden.

Wird man also die Möglichkeit nicht bestreiten wollen, dafs

---

1) Hirzel a. a. O. II p. 464 Anm. 2. Schon daraus wie aus manchen anderen Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, erhellt, dafs die Lehre von den sog. *εὐπάθειαι* für Posidonius keine Bedeutung haben konnte. Denn der allgemeinere Begriff des *πάθος* umfafste auf jeden Fall dasjenige mit, was von wirklich Pathetischem sich in ihnen findet. Und so weit sie andere Elemente enthalten, wird er sie entweder gar nicht oder in der Tugendlehre behandelt haben. Wenn also in der Darstellung des Nemesius diese Lehre von den *εὐπάθειαι* ganz fehlt, so darf das als ein negatives Kriterium für den behaupteten Ursprung gelten.

mit der dem Aristoteles folgenden und ihm zustimmenden Darstellung des Nemesius die Ansicht des Posidonius wiedergegeben sei, so wird dieselbe zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit zunächst dadurch erhoben, dafs trotz der aristotelischen Haltung des Ganzen die Beziehungen auf die stoische Lehre insofern nicht ganz aufser Augen gelassen sind, als referierend auf ihre Ansicht von der *χαρά* im Unterschied von der *ἡδονή* hingewiesen wird. Sodann aber glaube ich eine Spur, die direkt auf Posidonius führt, in folgenden, ziemlich am Anfang unseres Kap. stehenden Worten zu finden: *μόνου δὲ τοῦ σώματος οὐκ ἂν εὕροι τις ἰδίας ἡδονάς, ἀλλὰ πάθη, οἷον τομὰς καὶ ῥεύσεις καὶ τὰς κατὰ κρᾶσιν ποιότητας.* Wer sich die Mühe nimmt die Stelle im Zusammenhang zu lesen, mufs es auffällig finden, dafs hier mit *ἀλλὰ πάθη* u. s. w. ein Gegensatz angefügt wird, der zur Klarstellung der Sache in keiner Weise erforderlich war, ja hier in der Abgerissenheit, in welcher er auftritt, sogar störend wirken mufs. Das Auffällige, was er hat, schwindet indes sofort, wenn wir ihn unter dem Gesichtspunkt eines Auszugs aus Posidonius betrachten, dem Hauptvertreter der strengen Scheidung zwischen rein körperlichen und geistigen *πάθη*, wie oben gezeigt. Nimmt man dazu die Scheidung zwischen Weisen ersten und zweiten Ranges, die in unserm Kap. vorkommt, so ist klar, dafs sich auch diese Darstellung der Lehre von der Lust ohne Schwierigkeit der Annahme fügt, zu welcher uns die Betrachtung des Ganzen führte.

Das Einzige, was gegen diese Annahme einen Augenblick mifstrauisch machen könnte, ist die c. 16 erwähnte Verteilung der drei Seelenvermögen an Leber, Herz und Gehirn: denn in diesem Punkte, sollte man meinen, wich Posidonius von Plato ab und huldigte wohl der stoischen Ansicht, nach welcher das Herz der Sitz aller Seelenthätigkeit war. Dies ist indes ein Punkt, der für die Ausführung der Affektenlehre keine Bedeutung hat. Nemesius konnte ohne inneren Widerspruch hierin dem Plato folgen und dabei doch seine Affektenlehre von Posidonius borgen. Allein wir haben nicht einmal nötig, diese Annahme zu machen. Hirzel hat es (l. l. II 772ff.) wahrscheinlich gemacht, dafs auch Posidonius selbst den *νοῦς* in den Kopf verlegte, also auch hierin die orthodoxe stoische Ansicht aufgegeben hatte zu Gunsten der platonischen Lehre.

Dürfen wir also wohl unsern Abschnitt als einen gleichviel

ob von Nemesius oder einem andern gemachten Auszug[1]) aus des Posidonius Schrift περὶ παθῶν betrachten, zu dem er selbständig nur einige ganz unwesentliche Citate hinzufügte, so haben wir, indem wir nunmehr zu dem Ausgangspunkt dieser Untersuchung zurückkehren, einiges Recht in folgenden Worten des 19. Kap. die Hand des Posidonius zu erkennen: πᾶσα δὲ λύπη κακὸν τῇ ἑαυτῆς φύσει. εἰ γὰρ καὶ ὁ σπουδαῖος λυπηθήσεταί ποτε, χρηστῶν ἀνδρῶν διαφθειρομένων, ἢ τέκνων, ἢ πόλεως πορθουμένης· ἀλλ' οὐ προηγουμένως οὐδὲ κατὰ πρόθεσιν, ἀλλὰ κατὰ περίστασιν. καὶ ἐν τούτοις δὲ ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν, ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῶν τῇδε καὶ συνάψας θεῷ. Hier haben wir wieder die erwähnte Doppelmoral des Posidonius und hier endlich auch den θεωρητικός, den wir ihm als Ausdruck für den Weisen oder den dem Weisen sich nähernden Denker zuschreiben zu können glaubten. Vergleicht man dazu die Worte des Posidonius, von denen uns Gal. de plac. p. 433 berichtet: ἀπαθῆ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, so ist jeder Zweifel an der sachlichen Übereinstimmung der oben aus Nemesius citierten Worte mit der Ansicht des Posidonius beseitigt, und es bleibt nur übrig zu erörtern, was er unter dieser ἀπάθεια verstanden habe. Offenbar nicht die völlige Erhabenheit über jede Regung der unvernünftigen Seelenteile, d. h. über das πάθος im weiteren Sinne, sondern nur über die widernatürlichen, mit der Vernunft im Kampf liegenden Regungen, d. h. über das πάθος im engeren Sinne. Dies hat Hirzel l. l. II p. 464 Anm. 2 sehr richtig auseinandergesetzt. Posidonius war weit entfernt seinem Weisen, oder wie wir ihn auch nennen dürfen, seinem θεωρητικός die παθητικὴ ὁλκή ganz abzusprechen: denn dann könnte er ihn nach seinen Grundsätzen überhaupt nicht mehr zu den Menschen rechnen;

1) Daſs es ein Auszug aus einem gröſseren Werke ist, zeigt sich u. a. auch an Folgendem: hätten wir es mit einer selbständigen Darstellung zu thun, so würde es sehr auffällig sein, daſs, nachdem erst das πάθος als κίνησις erklärt und dann die ἡδονή unter den πάθη behandelt wird, nichtsdestoweniger die ἀκινησία als charakteristisch für eine bestimmte Art derselben mit Aristoteles anerkannt wird. Bei dem geringen Raum, der die beiden Bestimmungen trennt, konnte bei selbständiger Arbeit dieser Widerspruch nicht unbemerkt bleiben; für einen Epitomator erklärt sich die Sache leicht.

nur zum eigentlichen Affekt läfst sein Weiser die Regung nicht anwachsen. Im Übrigen mufs er wie jeder Sterbliche der Menschlichkeit seinen Tribut zollen, und es tritt hier ein, was Plutarch (quod in animo hum. aff. subi. V p. 7, 43f. Dübner) gelegentlich bemerkt: *θεωρεῖν ἀεί τε καὶ συνεχῶς ἡ ψυχὴ ἀδύνατος. ὅταν οὖν μὴ θεωρῇ, πρὸς τὸ σῶμα ἐπέστραπται καὶ ἀπόστροφός ἐστι τοῦ νοῦ. τοῦ νοῦ δὲ οὖσα ἀπόστροφος ἀνοηταίνειν εἰκότως λέγοιτ' ἂν καὶ οὐδὲν ὑγιὲς βλέπειν οὐδὲ κρίνειν ὀρθῶς* u. s. w. Man vergleiche damit die vielbesprochenen Worte Galens de plac. p. 463, um den ihnen oben zugesprochenen Sinn dadurch bestätigt zu finden.

Wenn es kaum zu bezweifeln ist, dafs Posidonius zwischen *πάθος* im engeren und weiteren Sinne unterschieden hat, so kann man vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und den Wortlaut der Definition selbst feststellen, die er von dem letzteren gab. Sind wir nämlich mit unsern Erörterungen über Nemesius nicht ganz in die Irre gegangen, so dürfte es nicht zu kühn sein in der von ihm mitgeteilten und seiner weiteren Auseinandersetzung zu Grunde liegenden Definition des *πάθος* die des Posidonius zu vermuten. Sie lautet: *πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ.* Halten wir dies mit dem zusammen, was uns über die diesen Gegenstand betreffenden Ansichten des Posidonius bekannt ist, so stimmt das Signalement vollständig. Wir wissen aus Galen de plac. p. 429 und andern Stellen, dafs er die *πάθη* weder für Urteile noch für Folgen der Urteile hielt, sondern für *κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων.* Wir wissen ferner, dafs Posidonius den Ausdruck *μέρος*, wenigstens wenn er es streng nahm, vermied (Gal. de plac. p. 515) und dafür seiner psychologischen Theorie gemäfs *δύναμις* gebrauchte, wie uns denn dieses Wort überall in der Schrift des Galenus entgegentritt. Weiter belehrt uns Galen, dafs dem Posidonius als notwendige Voraussetzung des *πάθος* nicht etwa eine *κρίσις*, wohl aber eine *φαντασία*, ein Seelenbild galt, das nicht dem urteilenden Verstande, sondern den unteren Seelenvermögen angehört (ebd. p. 474). Und dafs er gerade den Ausdruck *φαντασία ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ* in Beziehung auf das *πάθος* gebrauchte, zeigt p. 399, wo aus Posidonius wörtlich citiert wird: *δυοῖν τὴν ὁμοίαν λαμβανόντων φαντασίαν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ ὁ μὲν ἐν πάθει γίνεται, ὁ δὲ*

οὖ u. s. w. Eine solche *φαντασία ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ* liegt nach ihm jedem *πάθος* zu Grunde, wenn auch nicht jede *φαντασία* dieser Art notwendig das *πάθος* zur Folge haben mufs. Wenn nun in unserer Definition zu *κίνησις* hinzugefügt ist *αἰσθητή*, so ist das auch durchaus im Sinne des Posidonius, und dadurch wie durch den Ausdruck *δύναμις* unterscheidet sich diese Definition von der ihr sonst ziemlich nahe stehenden, welche Stobaeus ekl. II 36 (II 39 Wachsmuth) als peripatetisch mitteilt: *πάθος ἐστὶ κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστικὴ κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ.* Eine das Mafs überschreitende (*πλεοναστική*) Bewegung war dem Posidonius nur das *πάθος* im engeren Sinne; aber *αἰσθητή*, wahrnehmbar d. h. nicht allzuschwach mufste sie sein, *αἱ γὰρ μικραὶ καὶ ἀνεπαίσθητοι οὐδέπω πάθη.* Nur eines könnte Befremden erregen, nämlich der Gebrauch des Wortes *ὀρεκτικῆς.* Denn bekanntlich liebte Posidonius zur Bezeichnung dieser Sache das Wort *παθητικός.* Allein warum er es in der Definition des *πάθος* nicht angemessen fand, ist leicht einzusehen: er hätte den Begriff des zu definierenden Wortes mit in die Definition hineingebracht.[1])

Wir werfen zum Schlufs noch einen prüfenden Blick auf die Überlieferung einzelner Definitionen. Eine vollständige Sammlung und übersichtliche Zusammenstellung, wie sie Kreuttner und Schuchhardt unternommen haben, läfst uns die weite Verbreitung dieser Definitionen in der späteren griechischen Litteratur erkennen.[2])

Die Definition des *ζῆλος* scheint bei Stobaeus fast unheilbar

---

1) Wenn bei Nemesius neben der besprochenen Definition auch noch die uns als von Andronicus stammend bekannte mitgeteilt wird: *πάθος ἐστὶ κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ*, so geschieht dies nur referierend und keineswegs in dem Sinne, dafs sie, wie die erstere, der folgenden Auseinandersetzung zu Grunde läge. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs Posidonius von dieser Definition seines berühmten Zeitgenossen Notiz nahm und sie vielleicht einer Beurteilung unterwarf.

2) Noch wird manches nachzutragen sein, so die Definition des *πάθος*, welche sich bei Alcinous isag. in Plat. c. 32 findet: *ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ' ἀγαθῷ.* Ferner einiges aus Gregorius von Nyssa. Dafs die Vierteilung der Affekte auf Platon zurückgeht, bemerken Poppelreuter und Kreuttner mit Berufung auf Phädo 83B. Sie findet sich auch noch an anderen Stellen, wie Repl. 429C, 430B, Theät. 156B, Laches 191DE, Symp. 207E.

verstümmelt: ekl. II 180 (II 92 Wachsmuth) λέγεσθαι δὲ καὶ ἑτέρως ζῆλον, μακαρισμὸν ἐνδεοῦς. Das Richtige gewinnt man wohl mit Hilfe des Andronicus, der den ζῆλος erklärt als μακαρισμὸς ἀστειότητος, wie Kreuttner richtig geschrieben hat. Dem entsprechend dürfte bei Stobaeus zu schreiben sein μακαρισμὸν σπουδαιότητος, das den überlieferten Zügen nicht so fern liegt, dafs eine Verderbnis der letzteren daraus völlig unwahrscheinlich wäre.

Die βαρυθυμία erklärt Andronicus (p. 15, 6 Kr.) unverständlich durch λύπη βαρύνουσα καὶ ἀνάνευσιν οὐ διδοῦσα. Wenn Richter 'die Überlieferung der stoischen Definitionen' (Halle 1873) p. 16 aus dem verkehrten ἀνάνευσιν herstellen will ἀνάπαυσιν, so scheint er mir nicht das Richtige getroffen zu haben. Ich denke vielmehr, es mufs heifsen ἄνεσιν, *remissionem:* denn dies ist das begrifflich geforderte Wort, da hier nicht von einem zeitweiligen Aufhören, sondern nur von einem Nachlassen die Rede sein kann. Vgl. Chrysippus bei Gal. de plac. p. 419 ζητήσαι δ' ἄν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης, πῶς γίνεται. Plut. cons. ad Apoll. 102[b] πρὸς ἄνεσιν τῆς λύπης. Daraus ist ἀνάνευσιν durch Verdoppelung der ersten Silbe entstanden.

Den πόθος erklärt Stobaeus ekl. II 176 (II 91 W.) unverständlich und unsinnig durch ἐπιθυμία τοῦ ἔρωτι ἀπόντος. Heine (de Stobaei locis nonn. p. 12) sucht Stobaeus durch Andronicus zu verbessern, der den πόθος erklärt durch ἐπιθυμία κατὰ ἔρωτα ἀπόντος. Aber das heifst den Blinden zum Führer des Lahmen machen. Schon die unmittelbar vorhergehende Definition des ἔρως bei Stobaeus zeigt, wie schief es ist diesen Begriff noch dazu in grammatisch zweifelhaftem Gewande hier einzuschwärzen. Dafs der πόθος zwar unter die ἐπιθυμία zu stellen, aber, selbst bei weniger scharfer und einseitiger Fassung des ἔρως als sie hier bei Stobaeus vorliegt, nicht mit diesem letzteren Begriff unter ein Joch zu spannen ist, zeigt eine Stelle bei Creuzer in Plotinum de pulchrit. p. 213f. φιλεῖν μὲν τὸ ἁπλῶς φιλεῖν. ἐρᾶν δὲ τὸ διαπύρως φιλεῖν· ποθεῖν δὲ τὸ τοῦ πρότερον παρόντος, νῦν δὲ ἀπόντος εἰς ἐπιθυμίαν ἔρχεσθαι. Der Wegweiser zum Richtigen findet sich, wo man ihn schwerlich vermuten wird, in Platons Krat. 420 A, wo der πόθος, für diese Schrift ausnahmsweise vernünftig, erklärt wird als Verlangen οὐ παρόντος, ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθί που ὄντος ἢ

ἀπόντος. Man dachte es sich nämlich entstanden aus πόθι, der Frage des Sehnsüchtigen nach dem ersehnten Gegenstand. Aber was soll das für unsere Stelle? Das wird, denke ich, klar, wenn man für ἄλλοθι einsetzt, was jederzeit erlaubt ist, ἑτέρωθι. Dann bekommt man πόθος ἐπιθυμία ἑτέρωθί που ὄντος — wenn man ἢ ἀπόντος noch dazu setzen will, so habe ich nichts dagegen einzuwenden — und man sieht, wie daraus nach Ablösung des ἑτ von ἐρωθι einerseits das ἔρωτι des Stobaeus, anderseits das κατ' ἔρωτα des Andronicus werden konnte.

Die σπάνις als Art der ἐπιθυμία im Unterschied von der gewöhnlichen Bedeutung 'Bedürftigkeit' erklärt Andronicus als ἐπιθυμία ἀτελής, *libido inexplebilis.* Ausführlicher definiert sie Laertius Diogenes VII 113 mit den Worten ἐπιθυμία τις ἐν ἀποτεύξει καὶ οἷον κεχωρισμένη ἐκ τοῦ πράγματος, τεταμένη δὲ διακενῆς ἐπ' αὐτὸ καὶ σπωμένη. Aus ihm wiederholt es Suidas[1]), nur dafs er für σπωμένη hat περισπωμένη. Er hat also den Wortlaut, wie es scheint, im Wesentlichen so vorgefunden, wie wir ihn haben. Aber ist diesem Wortlaut zu trauen? Sieht man sich zunächst den ersten Teil der Definition an, so fragt man sofort: aber was denn für ein πρᾶγμα? Es gehört nun zwar kein Ödipus dazu, um die Frage dahin zu beantworten, dafs es die erstrebte, gewünschte Sache sei, die mit πρᾶγμα gemeint ist — wie man denn auch in Cobets Ausgabe übersetzt findet *cum eo non potimur, quod cupimus* — allein definitionsmäfsig ist es nicht, das Beste dem Leser zum Raten zu überlassen. Auch ist ἐκ nach χωρίζειν zwar nicht völlig unerhört, aber doch äufserst ungewöhnlich für den blofsen Genetiv oder ἀπό. Ich denke, beide Übelstände finden ihre Erledigung, wenn ἐκ τοῦ πράγματος umgewandelt wird in εὐκτοῦ πράγματος, *rei optatae.* Dies mufs dann zugleich mit auf ἀποτεύξει bezogen werden, das, wie es jetzt steht, sich offenbar auch nach einem Genetiv sehnt. Und nun der zweite Teil. Ist nicht eben erst im ersten Teil gesagt, das Charakteristische der σπάνις sei

1) Dafs Suidas für seine Definitionen der Affekte nicht lediglich aus La. Diog. geschöpft hat, zeigt die Erklärung von φθόνος. Denn während jener ebenso wie Stobaeus nur die Definition bringt λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, hat Suidas in ziemlicher Übereinstimmung mit des Andronicus zweiter Definition noch folgende Erklärung: πάθος λύπης ἐπὶ τῇ τῶν πέλας εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινός.

das Verfehlen des Gesuchten, das vergebliche Trachten nach etwas? Also was soll danach *τεταμένη δὲ διακενῆς*? Es erinnert mich an den Anfang einer mathematischen Programmabhandlung, der folgendermafsen lautete: 'um die Lösung dieses Problems hat man sich vielfach vergebens bemüht, doch sind alle bisherigen Versuche fehlgeschlagen.' Nicht das 'Vergebliche' darf als neues Moment hinzukommen, sondern nur das 'Anhaltende, Dauernde' der Begierde (*inexplebilis*), also nicht *διακενῆς*, sondern *διηνεκῶς* oder, wenn man sich dem *διακενῆς* noch mehr annähern will, *διανεκές*, wie auch erlaubt ist für *διηνεκῶς* zu sagen. Zum Gebrauch dieses *διηνεκῶς* in Definitionen vgl. Stobaeus ekl. II 136 (II 76 W.).

Die Definition der *φιλοχρηματία* bei Andronicus (p. 19, 4 Kr.) lautet so: *ἐπιθυμία ἄχρηστος ἢ ἄμετρος χρημάτων*. Meines Erachtens ist *ἄχρηστος* nicht zu streichen, sondern in *ἄπληστος* zu verwandeln, welche Worte auch sonst in den Hss. verwechselt werden. So stand früher bei Plut. mor. 93 E (de amic. mult. c. 2) in dem Citat aus der Hypsipyle des Euripides: *τὸ νήπιον ἄχρηστον ἔχων*, wofür jetzt richtig eingesetzt ist *ἄπληστον*.

Die Definition der *ἐπιχαιρεκακία* lautet bei Stobaeus und La. Diogenes *ἡδονὴ ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς*, bei Andronicus, nur in den Worten verschieden, *ἡδονὴ ἐπὶ τοῖς τῶν πέλας ἀτυχήμασιν*. Ist diese Definition im Sinne des Chrysippus? Nach Plut. de stoic. rep. c. 25 (1046 c) bekämpfte Chrysippus die Existenz der *ἐπιχαιρεκακία* überhaupt: *ἐπεὶ τῶν μὲν ἀστείων οὐδεὶς ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς χαίρει, τῶν δὲ φαύλων οὐδεὶς χαίρει τὸ παράπαν*. Danach hätte er natürlich auch jede Definition derselben verwerfen müssen. Anderwärts indes läfst er, wie Plut. a. O. sagt, die *ἐπιχαιρεκακία* doch wieder gelten (*ὑπαρκτὴν ἀπολιπών*). Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Ich meine so: die eigentliche und gewifs alte Definition des Wortes lautete der Etymologie gemäfs: *χαρὰ ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς*. Das vertrug sich aber nicht mit den stoischen Anschauungen, da *χαρά* als *εὐπάθεια* nur eine edle Freude sein kann. Insofern hatte Chrysippus mit seiner Polemik gegen sie ganz Recht. Da es nun aber zu albern war, die Schadenfreude als ein reines Hirngespinst ganz in das Reich der Fabel zu verweisen, so half sich Chrysippus oder seine Anhänger wahrscheinlich dadurch, dafs sie das etymologische Princip ver-

liefsen und für χαρά einsetzten ἡδονή. So rettete man die Sache und gab die Etymologie preis.

Die τέρψις erklärt Andronicus (p. 19, 14 Kr.) als Unterart der ἡδονή gewifs richtig durch ἡδονὴ ἢ δι' ὄψεως ἢ δι' ἀκοῆς. Dagegen leidet diejenige Definition, mit welcher τέρψις weiter unten (p. 21, 6 Kr.) als eine Art der χαρά erklärt wird, an völliger Unverständlichkeit. Sie lautet: τέρψις χαρα πρέπουσα ταῖς περὶ αὑτον ὠφελείαις. Dafs auch diese höhere Gattung der τέρψις eine Beziehung auf Gehör oder Gesicht haben mufs, scheint mir aus den Andeutungen alter Schriftsteller über das Wort klar.[1]) Zur χαρά nämlich wurde die τέρψις dann, wenn die durch Gesicht oder Gehör vermittelten Eindrücke geeignet waren, das sittliche Leben zu fördern und insofern wirklichen Nutzen zu bringen. So sagt Plutarch von der Musik (de mus. c. 43, 1146[e]): Ὅμηρος εἰς ὠφέλειαν καὶ βοήθειαν τὴν μεγίστην αὐτοῖς καιροῖς παρέβαλε μουσικήν, λέγω δ' εἰς τὰ δεῖπνα καὶ τὰς συνουσίας τῶν ἀρχαίων u. s. w. Ich halte es daher für wahrscheinlich, dafs περὶ αὑτόν entweder durch περὶ ἀκοήν oder durch δι' ὤτων zu ersetzen ist, zumal die Hss. sehr stark schwanken und nur die geringeren αὑτὸν bieten.

Die enge Verbindung der Abhandlung des sog. Andronicus über die Affekte mit der über die Tugenden und Laster mag es entschuldigen, wenn ich ein paar Stellen dieser letzteren mit in die Besprechung hereinziehe. Die ἀνδραγαθία wird (p. 23, 5 Sch.) erklärt als ἀνδρὸς ὀρετὴ ἐπιτηδευτικὴ κοινωνικῶν ἔργων. Dafs

1) Dafs das ganz allgemeine ταῖς περὶ αὑτὸν ὠφελείαις sprachlich sich rechtfertigen läfst, gebe ich Kreuttner zu. Allein ich leugne, dafs es den Begriff der τέρψις wiedergiebt. Die Beziehung desselben vornehmlich auf Gehörs- und Gesichtseindrücke war so geläufig, dafs es befremdlich wäre, sie nach der früheren Definition hier aufgegeben und mit einer ganz farblosen Bestimmung vertauscht zu sehen. Durch das homerische ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων eingeleitet bildete sich der Sprachgebrauch durch das hesiodische τέρψις ἀοιδῆς weiter aus und gelangte dann zu allgemeinerer Anwendung. Wenn Suidas τέρψις erklärt als ἡ διὰ θεωρίας ἡδονή, so hat er gewifs auch nicht Unrecht damit, vgl. Plut. quaest. conv. 746 E. Aber man wird daraus nicht mit Hirzel a. a. O. p. 76 Anm. Anlafs nehmen dürfen, andere danach zu verbessern, die, wie Alexander Aphrod. in Arist. top. schol. ed. Brandis p. 268[b] 29 die τέρψις als ἡ δι' ὤτων ἡδονή definieren. Jede der beiden Definitionen hebt eine der beiden in dem Begriff liegenden Seiten hervor.

das gesperrt gedruckte Wort hier nicht am Platze ist, sieht wohl jeder, und der Herausgeber hätte, da doch seine Verpflichtung etwas weiter geht als die eines bloſsen Amtskopisten, entschieden darauf aufmerksam machen müssen, mag er auch immerhin die ganze Definition als hier nicht zu Recht bestehend betrachten. Was dafür einzusetzen ist, läſst sich unschwer erraten: es wird *κινδυνωδῶν* oder *κινδυνευτικῶν* sein, wofern das letztere, wie man nach Plat. Soph. 242 B annehmen kann, auch die allgemeine Bedeutung 'gefährlich' hat.

Andron. p. 28, 16 f. Sch. *παρακολουθεῖ δὲ τῇ ἀφροσύνῃ ἀμαθία, ἀπειρία, ἀκρασία, ἐπαριστερότης, ἀμνημοσύνη.* Das ganze pseudo-aristotelische Schriftchen *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, das in den Pseudo-Andronicus herübergenommen ist, kennzeichnet sich durch den strengsten Parallelismus in den Ausführungen über Tugenden und Laster. Jede Tugend hat ihr Gegenbild in einem Laster, jede Unterart der ersteren in einer Unterart des letzteren. Vergleichen wir nun mit Obigem die entsprechende Ausführung über *φρόνησις* p. 21, 18 Sch., so finden wir die folgenden Unterarten: *μνήμη, ἐμπειρία, ἀγχίνοια, ἐπιδεξιότης, εὐβουλία.* Es ist klar, daſs sich als Gegenteile paarweis entsprechen *μνήμη* und *ἀμνημοσύνη*, *ἐμπειρία* und *ἀπειρία*, *ἐπιδεξιότης* und *ἐπαριστερότης*, der *ἀμαθία* die *ἀγχίνοια* oder *εὐβουλία*, je nachdem wir das Gegenbild der *ἀκρασία* bestimmen. Was aber könnte dieser entsprechen? Es müſste entweder die *ἀγχίνοια* oder die *εὐβουλία* sein. Aber kann wirklich die *ἀκρασία* das Gegenteil einer dieser beiden sein? Unmöglich. Sie kann hier überhaupt keinen Platz haben, da sie einige Zeilen später p. 29, 20 Sch. an ihrer richtigen Stelle als Gegenteil der *ἐγκράτεια* ausdrücklich besprochen wird. Das Rätsel löst sich sehr einfach. Offenbar ist *ἀκρασία* verschrieben für *ἀκρισία*, die Urteilslosigkeit, die als Gegenteil der *ἀγχίνοια* oder *εὐβουλία* vortrefflich paſst. Mit diesem Heilmittel hat man übrigens drei Patienten zugleich kuriert: denn die Stelle findet sich einmal in der Sammlung der aristotelischen Werke bei Bekker 1251ᵃ 2, sodann bei Stobaeus floril. I 8, 11 Mein. und endlich in unserm Büchlein.

In der Definition der *ὁσιότης* bei Andronicus p. 25, 18 Sch. lautet der letzte Absatz: *ἡ αὐτὴ δὲ καὶ δικαιοσύνη λέγεται.* Ich vermute, daſs es vielmehr heiſsen muſs *δικαιοσύνῃ*.

Es erübrigt nur noch ein Wort zu sagen über das Verhältnis der sog. platonischen Definitionen zu den stoischen. Die platonischen Definitionen stellen sich als ein wie durch Zufall zusammengewehter Haufe von Erklärungen sehr verschiedenen Ursprungs dar. Aus der Vergleichung mit den Definitionen des Andronicus, Laertius Diogenes und Stobaeus sieht man, dafs sie jedes einheitlichen Charakters entbehren. Sie sind aus allen Ecken und Enden zusammengetragen, kein Wunder also, wenn eine ganze Reihe mit denen unserer Autoren entweder zusammenstimmt oder an sie anklingt. Dadurch bietet sich eine Handhabe für die Emendation dieser im Ganzen in sehr zerrüttetem Zustand auf uns gekommenen Pseudo-Platonica.

Wenn z. B. die *ἐλευθεριότης* bei Plato Def. 412 D erklärt wird als *ἕξις πρὸς τὸ χρηματίζεσθαι ὡς δεῖ· πρόσθεσις καὶ κτῆσις οὐσίας ὡς χρή*, so zeigt die Vergleichung mit des Andronicus *ἕξις ἐν προέσει καὶ λήψει ὁμολογουμένως ἀναστρεφομένους παρεχομένη*, dafs *πρόσθεσις* umzuändern ist in *πρόεσις*. Und die *εὐβουλία*, welche bei Plato Def. 413 C ganz unverständlich erklärt wird als *ἀρετὴ λογισμοῦ σύμφυτος*, kommt sofort in Ordnung, wenn man des Andronicus Erklärung *ἐπιστήμη συμφερόντων*, womit Laertius Diogenes und Stobaeus sachlich übereinstimmen, zur Vergleichung heranzieht. Sie lautet richtig: *ἀρετὴ λογισμοῦ τοῦ συμφέροντος* 'die Tugend der Berechnung des Nützlichen'. Wie geläufig die Verbindung *λογισμὸς τοῦ συμφέροντος* war, ergiebt sich namentlich aus Plutarch.[1]) Ebenso zeigt dieser Schriftsteller, dafs auch ihm die *εὐβουλία* wesentlich in dieser Berechnung des Nützlichen besteht, de fort. c. 2, 97 F *εὐβουλίας μὴ οὔσης, οὐδὲ βουλὴν εἰκὸς εἶναι περὶ πραγμάτων, οὐδὲ σκέψιν οὐδὲ ζήτησιν τοῦ συμφέροντος.*

Gegenüber der fast allgemein geläufigen Erklärung von *φθόνος* als *λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς* ist man einigermafsen über-

1) Marius c. 15, 413[f]: *ὡς μηδέποτε παρὰ τὸν τοῦ συμφέροντος λογισμὸν ἐκβιασθείη δι' ἔνδειαν τῶν ἀναγκαίων εἰς μάχην καταστῆναι.* Sulla c. 6, 455[b]: *ὑφιέμενον τῆς πικρίας λογισμῷ πρὸς συμφέρον.* Nikias-Crassus c. 3, 566[e]: *οὐ λογισμῷ τοῦ συμφέροντος, ἀλλὰ ῥᾳστώνῃ καὶ μαλακίᾳ.* Tib. Gracchus c. 16, 832[b]: *πρὸς ὀργὴν καὶ φιλονεικίαν μᾶλλον ἢ τὸν τοῦ δικαίου καὶ συμφέροντος λογισμόν.* Aratos c. 31, 1041[d]: *οὐ προήκατο τὸν τοῦ συμφέροντος λογισμόν.* Vgl. La. Diogenes X § 120: *λογισμῷ δὲ τοῦ συμφέροντος καὶ τὴν φιλίαν (γίγνεσθαι) διὰ τὰς χρείας.*

rascht, bei Plato Def. p. 416 die Erklärung zu finden: λύπη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς ἢ οὖσιν ἢ γεγενημένοις. Sollte dieses sinnlose φίλων nicht bloſser Schreibfehler sein für ἄλλων?

Ich benutze die Gelegenheit zu dem Versuch noch einige andere in unser Gebiet einschlagende pseudo-platonische Definitionen lesbarer zu machen, wenn auch die Hilfe nicht von den genannten Schriftstellern kommt. Unter den mancherlei Definitionen der σωφροσύνη p. 411 E findet sich auch die folgende: λογιστικὴ ὁμιλία ψυχῆς περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν oder, da λογιστική vielleicht mit Hermann zu dem Vorhergehenden zu ziehen ist, bloſs ὁμιλία ψυχῆς u. s. w. Ich weiſs nicht, ob nicht schon irgendwo das Richtige dafür zu lesen steht. Wenigstens übersetzt Susemihl dem Sinne und nicht dem Wortlaut gemäſs 'Übereinstimmung der Seele', wie es in einer vorhergehenden Definition desselben Begriffes heiſst: συμφωνία ψυχῆς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. Offenbar ist ὁμιλία verschrieben für ὁμολογία.

Unter dem Konglomerat von Definitionen für ἀνδρεία, die p. 412 AB gegeben sind, findet sich folgende: σωτηρία δογμάτων ἀδήλων περὶ τὰ δεινά. Wirklich ἀδήλων? Wie soll man das verstehen? Etwa wie der Verf. der Stuttgarter Übersetzung 'die Aufrechterhaltung bedenklicher Entschlüsse in der Gefahr'? Dabei kommt der zu erklärende Begriff ebenso sehr zu kurz wie der Begriff ἄδηλος, der doch etwas anderes als 'bedenklich' bedeutet. Es muſs meines Erachtens entweder heiſsen ἀδείλων oder ἀδεῶν (von ἀδεής).

Der ὄκνος wird p. 416 definiert 1) als φυγὴ πόνων ὀρχῆς, 2) als δειλία ἀντιληπτικὴ ὁρμῆς. Man kann einen Preis darauf setzen, in dieser zweiten Definition das ἀντιληπτική dem geforderten Sinne gemäſs zu deuten. Zur Not erträglich wäre dafür vielleicht μὴ ἀντιληπτική. Allein irre ich nicht, so muſs für ἀντιληπτική eintreten ἀναβλητική 'welche den Angriff aufschiebt'.

VII.

DIE IDEE

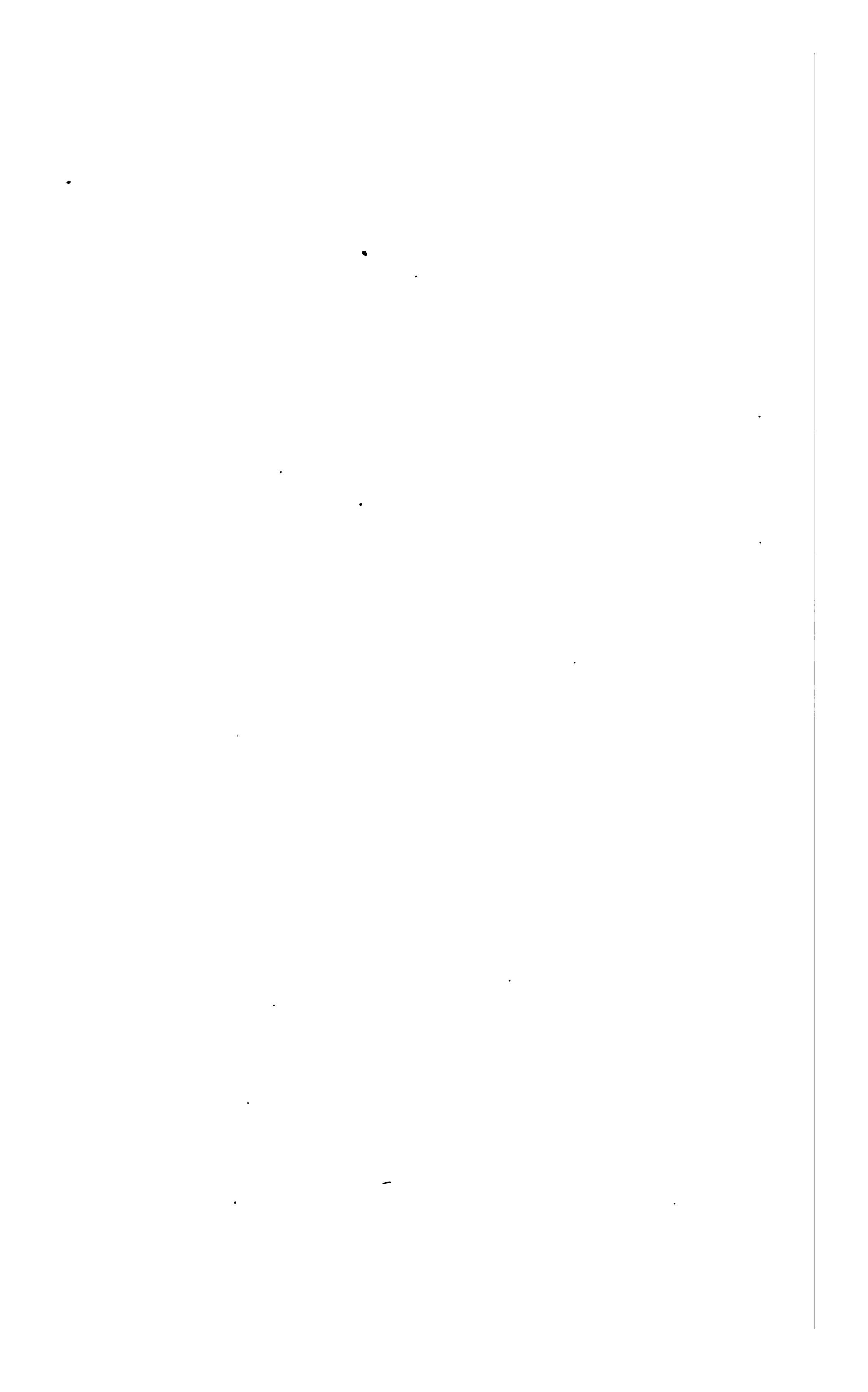
DER

ALLGEMEINEN MENSCHENWÜRDE

UND DER

KOSMOPOLITISMUS IM ALTERTUM.

EIN VORTRAG.



Hundert Jahre sind verflossen, seit die Stürme jener grofsen Revolution über Europa dahinbrausten, die nicht blofs für Frankreich ein neues Zeitalter einleiten sollten. Wir können es verstehen, wenn unsere Nachbarn das Verlangen trugen, durch eine glänzende Schaustellung der Welt zu zeigen, dafs sie während dieser hundert Jahre nicht geruht und dafs sie der Rolle, an der Spitze der Civilisation zu marschieren, zu der sie sich nicht am wenigsten eben durch die Ereignisse jener Zeit berufen glauben, nicht untreu geworden sind.

Aber als ein Erinnerungsfest an die grofsen Vorgänge von 1789 konnte dieses der Welt gegebene Schauspiel auch eines politischen Beigeschmackes nicht entbehren. Wie das Frankreich der Revolutionszeit sich dafür ausgab, nicht blofs für die Franzosen, sondern für alle Völker den Tag der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit heraufführen zu wollen, so war diese Weltausstellung unserer Tage zugleich gedacht als ein grofses Vereinigungsfest aller Nationen auf dem Grunde republikanischer Freiheit. Die Verkündigung weltbürgerlicher Ideen, die wieder einmal, namentlich aus gewissen Kreisen, über die Lande ertönte, fand williges Gehör bei dem zahlreichen Teile des Arbeiterstandes, dem eine lange gewissenlose Agitation das Gefühl für alles Vaterländische abgestumpft, wo nicht völlig geraubt hat.

Eine eigentümliche Illustration freilich erhielten diese von Menschenliebe überfliefsenden Versicherungen durch die Thatsache, dafs gerade, als die 'Verbrüderung der Völker', wie man die Sache zu nennen beliebte, in Paris auf dem Gipfel stand, mehrfach Militär zum Schutze fremder Arbeiter aufgeboten werden mufste. So namentlich in Dieppe, wo die belgischen Hafenarbeiter von vierhundert Franzosen in erbittertster Weise angefallen wurden.

Es ist wahrlich kein Geheimnis, dafs gerade die Franzosen das gröfste Hemmnis sind für die Verwirklichung eines friedlichen

Nebeneinandergehens und Zusammenwirkens der gebildeten Völker. Sie haben bei ihrem ausgeprägten und in mancher Hinsicht beneidenswerten Vaterlandsstolz vielleicht am allerwenigsten Anlage zum Kosmopolitismus, der in der That bei ihnen im Grunde meist nur Draperie gewesen ist.

Überhaupt aber wird, ganz abgesehen von Frankreich, das Klangvolle solcher Verheifsungen von Völkerverbrüderung und ewigem Frieden, mögen sie nun auf dem Grunde redlicher Überzeugung ruhen oder gleifsnerischer Schein sein, heutzutage nur Wenige über ihre innere Hohlheit und Nichtigkeit täuschen.

Man darf im Allgemeinen sagen, dafs jedes aufsteigende und an grofsen Aufgaben mit Ernst und Hingebung arbeitende Volk immer ein kräftiges Nationalbewufstsein, gewissermafsen als natürliche Wurzel alles gesunden Schaffens, gezeigt hat. Und umgekehrt, wo und wann die weltbürgerlichen Ideen, d. h. im vollen Ernst aufgefafst, die herrschenden und namentlich von den Gebildeten vertretenen sind, da darf man sicher sein, es mit einem an sich selbst irre gewordenen, an Verzagtheit, Kleinmut und Schwäche krankenden Volke zu thun zu haben.

Unser eigenes Volk darf als Zeuge dafür aufgeführt werden, und Sybel hat in seiner schönen Geschichte der Gründung unseres neuen Deutschen Reiches nicht verabsäumt, gehörigen Ortes darauf hinzuweisen. Überblicken wir die letzten hundert Jahre unserer Geschichte, so sehen wir die weltbürgerlichen Schwärmereien immer dann auftauchen, wenn Hoffnungslosigkeit, Unmut und Erbitterung über die heimischen Zustände um sich greifen. Am Ende des vorigen Jahrhunderts, als die Ohnmacht Deutschlands an der Nichtigkeit des Kaisertums und der Erbärmlichkeit des Reichstages, sowie an tausend anderen Anzeichen immer klarer hervortrat, war es fast Modesache unter den grofsen Geistern, es als einen Beweis engherziger Beschränkung anzusehen, wenn man seine Kraft in den Dienst eines einzelnen Volkes stelle, anstatt in echter Humanität das Wohl der Menschheit sich zur Aufgabe zu machen. Und als nach der schönen Morgenröte der Freiheitskriege die Trübsal und Finsternis der heiligen Allianz folgte, da suchte das deutsche Publikum abermals Trost und Zuflucht bei kosmopolitischen Träumen. Es konnte sich soweit vergessen, dafs es dem grofsen englischen Staatsmann George Canning laut zujubelte, als er verkündete, dafs

England berufen sei, für die Freiheit der Völker einzutreten und über die Schläuche des Äolus verfüge, um nach Gutdünken die Stürme der Revolution über die Gegner Englands loszulassen.

Die Zeiten sind andere geworden. Mit der durch die ewig denkwürdigen Ereignisse der letzten Jahrzehnte erreichten Einigung unseres Vaterlandes ist das Bewufstsein dessen, was uns das Vaterland ist und sein soll, so gekräftigt worden, dafs wir auf jene Zeiten vaterlandsloser Gesinnung wie auf eine glücklich überwundene Kinderkrankheit zurückblicken können. Und wenn in gewissen Schichten unserer Bevölkerung sich die Schlagwörter des Weltbürgertums noch einer eifrigen Pflege erfreuen, so sind das gerade diejenigen Kreise, die geeignet sind, diese Ideen von vorn herein bei allen Urteilsfähigen verdächtig zu machen. Dienen sie doch nur als Deckmantel für Bestrebungen, die von den Zielen des alten ehrlichen Kosmopolitismus, wie er ehedem von vielen trefflichen Geistern unseres Volkes vertreten ward, himmelweit abliegen.

Soll damit aber eine völlige Verurteilung dessen, was diese weltbürgerlichen Ideen enthalten, ausgesprochen sein? Durchaus nicht. Es gilt nur, scharf zu scheiden zwischen dem gesunden Kern, der ihnen zu Grunde liegt, und dem, was politische Unreife und Unbildung auf der einen, böser Wille, Gewissen- oder Herzlosigkeit auf der anderen Seite aus ihnen gemacht haben. Die sittliche Grundlage aber aller weltbürgerlichen Schwärmereien liegt in nichts anderem, als in einer der erhabensten Ideen des menschlichen Geistes, die den Grundpfeiler aller wahren Ethik bildet, dem Gedanken nämlich der allgemeinen gleichen Menschenwürde, dem zufolge, als Person betrachtet, jeder Mensch dem andern gleich steht. Dafs bei aller Verschiedenheit der Abkunft, des Standes, des Berufes, der Nation, bei aller Ungleichheit in der Verteilung äufserer Glücksgüter ebenso wie der Anlagen und Fähigkeiten der Mensch als solcher doch unter allen Himmelsstrichen den gleichen Anspruch darauf hat, als vernünftiges Wesen, als Person geachtet und insofern jedem anderen gleichgestellt zu werden und dafs demnach ein gemeinsames sittliches Band die ganze Menschheit umschlingt, das ist eine jener grofsen Wahrheiten, die, tief wurzelnd in jedes Menschen Brust, doch Jahrtausende gebraucht haben, ehe sie zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind, es ist jene grofse Wahrheit, die einen der wesentlichsten Bestandteile

der frohen Botschaft des Christentums ausmacht. Sie bildet, so wenig sie unmittelbar selbst dasjenige ist, was man Kosmopolitismus nennt, doch den sittlichen Gehalt des Kosmopolitismus in seinen verschiedenen Formen.

Diese Idee der allgemeinen und gleichen Menschenwürde wenigstens im Grofsen und Ganzen zur Geltung gebracht und ihr in unseren staatlichen Einrichtungen und internationalen Beziehungen zum thatsächlichen Ausdruck verholfen zu haben, dessen darf die neuere Zeit mit Recht sich rühmen. Die Sklaverei, diese düsterste Seite des antiken Lebens, ist bei allen Kulturvölkern unserer Zeit abgethan und wird es, in demselben Mafse als die Kultur vordringt, auch da werden, wo sie sich zur Zeit noch findet. Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Gesetz gilt jetzt als erste Bedingung aller Rechtsprechung, und was das Verhältnis der Einheimischen und Fremden anlangt, so gewähren die Rechte aller Kulturvölker beiden den gleichen Rechtsschutz. Die Staatsangehörigkeit begründet keinen Unterschied in Bezug auf die persönliche, sondern nur auf die politische Rechtsstellung. Ausländer und Inländer geniefsen in gleicher Weise die Wohlthat des Gesetzes, wie sie in gleicher Weise auch seine Strenge zu fürchten haben. Der Richter, sowohl der Strafrichter wie der Civilrichter, sind gehalten, beide nach gleichem Mafse zu messen; Fremdengerichte kennt unser modernes Recht nicht mehr. Der gröfsere Teil der Erde verteilt sich jetzt unter eine Reihe von Staaten, die, wie sie in ähnlichen Kultur- und staatlichen Verhältnissen leben, so mit einander vollständig auf dem Fufse der Gleichheit verkehren. Was aber die Frage von Krieg und Frieden anlangt, so hat unser Moltke gewifs nicht Unrecht mit seiner Behauptung, dafs es jetzt viel mehr an dem Willen und der Einsicht der Völker selbst als der Regierungen liege, ob sie in Ruhe und Eintracht mit einander leben wollen. Wenn die Völker nur ernstlich wollen, der Ehrgeiz der Fürsten hindert kaum noch, schon jetzt ein Zeitalter dauernden Friedens zu beginnen. Kurz, was der Kosmopolitismus Gutes und Gesundes in sich schliefst, das ist zum grofsen Teil erfüllt, was er aber über diese sittlichen Forderungen hinaus noch anstrebt, das bleibt überhaupt besser unverwirklicht.

So jetzt. Wie anders im Altertum, vornehmlich bei den Griechen. Ganz abgesehen von der Sklaverei tritt uns hier vor

allem der grelle Gegensatz entgegen zwischen Hellenen und Barbaren. Durch glückliche Anlage, durch Originalität und Regsamkeit des Geistes, die auf schöpferische Thätigkeit in Kunst, Wissenschaft und Gesetzgebung hindrängten, hebt sich das Hellenentum, sobald es in der Geschichte hervortritt, scharf von der umgebenden Barbarenwelt ab. Gefördert aufserdem durch die Gunst geographischer und klimatischer Verhältnisse nehmen die Griechen einen durchaus selbständigen, eigenartigen Entwicklungsgang, der sie wie eine Art geistigen Adels aus der Masse der übrigen Völker heraushebt. Nichts natürlicher, als dafs sie im Bewufstsein dieser Überlegenheit gegenüber den einen, wie den Persern, sich wie Mündige gegen Unmündige, gegenüber den anderen, wie den Ägyptern, wie schaffenskräftige Jünglinge gegen altersschwache Greise vorkamen, wie denn in Platos Timäus einem alten ägyptischen Priester die Worte in den Mund gelegt werden: 'ihr Griechen seid immer jung an der Seele und keiner unter euch ist ein Greis'.

Der Grieche fühlte sich daher seiner wesentlichsten Lebensbedingungen beraubt, wenn er aus seiner griechischen Welt heraustrat. Daher sind es immer zunächst Gemeinden, die sich im Ausland ansiedeln, die ein neues Salamis gründen und das Stückchen fremder Erde zu griechischer Erde machen. Der Einzelne wandert nur aus in eine schon bestehende Griechengemeinde. Aber so sehr sich die Griechen ihrer Zusammengehörigkeit gegenüber den Nicht-Griechen bewufst waren, so weit waren sie doch entfernt, unter sich selbst die Grundsätze eines humanen Völkerrechtes zu befolgen. Nur in der eigenen Stadt — denn Stadt deckt sich ja im Altertum nahezu mit Staat — geniefst der Bürger den vollen Schutz der Gesetze; im fremden ist er an sich rechtlos. Nur die edle Sitte der Gastfreundschaft tritt mildernd dazwischen. Unter den Griechen auch der besten Zeit hat es immer als selbstverständlich gegolten, dafs die Kriegsgefangenen, sowie die Bevölkerungen eroberter Städte zu Sklaven gemacht wurden, während die frühere Zeit sogar die Ermordung derselben, und zwar nicht etwa blofs in der Wut des Erstürmens, durchaus in der Ordnung fand.

Die Idee also der Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit der Menschen, das Gefühl für die gleiche persönliche Würde aller, sowie die daraus hervorgehende Achtung dessen, was man einem

jeden Menschen schuldig ist, war den Griechen selbst in ihrem Verhältnis unter einander noch fremd. Nur innerhalb seiner eigenen Stadt war der Bürger wie seiner politischen Stellung, so des Besitzes der allgemeinen Menschenrechte sicher.

Und doch ist es kein anderes Volk gewesen als das der Griechen, der Begründer aller Aufklärung unter den Menschen, wo zuerst jener Gedanke der Zusammengehörigkeit und persönlichen Gleichberechtigung aller Menschen zunächst zwar nur in Ahnungen, vereinzelt und in dunkelen Umrissen auftaucht, allmählich aber als klare und völlig ausgebildete und in weiten Kreisen herrschende philosophische Lehre auftritt, immer freilich auf das Engste verwachsen mit den eigentlich weltbürgerlichen Ideen im politischen Sinn.

Den ersten Spuren und der allmählichen Entwickelung dieses Gedankens wenn auch nur in flüchtigem Überblick nachzugehen lohnt sich um so mehr, als es eine gesonderte, zusammenhängende Darstellung dieses Gegenstandes meines Wissens noch nicht giebt, wenn auch der Stoff dazu sich zum nicht geringen Teil in den zusammenfassenden Werken über griechische Philosophie und Staatslehre, wie von Zeller und von Hildenbrand, zerstreut vorfindet.

Ein falscher Anfang aber würde es sein, wollten wir unsere Betrachtung mit Sokrates eröffnen wegen der ihm auf die Frage, woher er sei, zugeschriebenen Antwort, er gehöre der ganzen Welt an. Diese angebliche Äufserung, die dem Sokrates zu der Ehre verholfen hat, in manchen Compendien der Geschichte der Philosophie als Vater des Kosmopolitismus hingestellt zu werden, ist uns aus ganz trüber Quelle überliefert, und gesetzt auch, Sokrates hätte sie gethan, so würde sie für die wissenschaftliche Entwickelung des hier uns zunächst beschäftigenden Gedankens, nämlich der Idee der persönlichen Gleichheit aller Menschen, doch ebensowenig besagen, wie das gelegentliche Wort des weitgereisten Philosophen von Abdera, des Demokrit, einem weisen Manne sei ein jedes Land zugänglich, weil die gesamte Welt das Vaterland einer tüchtigen Seele sei. Es spricht sich darin nur das Selbstbewufstsein eines grofsen und selbständigen Geistes aus, der nicht notwendig an die Schranken eines engen Vaterlandes gebunden ist.

Anders schon verhält es sich mit einigen Schülern des Sokrates, vor allem mit den Cynikern. Doch führen uns auch diese nicht an den eigentlichen Ausgangspunkt des Kosmopolitismus und

jener mit ihm so eng zusammenhängenden Idee der allgemeinen Menschenwürde und persönlichen Gleichheit. Wir werden darum gut thun, auf ihre Ansichten erst dann etwas näher einzugehen, wenn wir, nach einem kurzen Blick auf die gröfsten Denker, die aus des Sokrates Schule hervorgegangen, auf Plato und Aristoteles, bei dem königlichen Zögling des letzteren einige Augenblicke verweilt haben werden.

Bei Plato ist das Gefühl für die Würde und Bedeutung der Hellenen im Gegensatz zu den Barbaren noch stark ausgeprägt. Von den drei Teilen, aus denen er sich die menschliche Seele zusammengesetzt denkt, Verstand, Mut und Begierde, spricht er die beiden letzteren, die untergeordneten, vorwiegend den Barbaren zu, während die Griechen den edelsten und eigentlich führenden Seelenteil, die Vernunft oder den Verstand, in viel höherem Mafse als jene den ihrigen nennen dürfen. Und an anderer Stelle sagt er ausdrücklich, dafs die Hellenen den Barbaren von Natur Feinde seien, während die Hellenen von Natur Freunde seien.

Aber schon mit diesem letzteren Satz über die Stellung der Hellenen zu einander geht er über die vielen seiner Volksgenossen geläufigen Vorstellungen etwas hinaus. Und wie er wiederholt seinen Landsleuten in eindringlicher Weise humanere völkerrechtliche Grundsätze für die Kriegführung empfiehlt, so schimmert bei ihm auch hier und da eine vorurteilsfreiere und wahrhaft philosophische Anschauung über das allgemeine Verhältnis der Hellenen zu den Barbaren durch. An einer Stelle des Politicus tadelt er die Einteilung des Menschengeschlechtes in Hellenen und Barbaren. 'Man darf es', so sagt er selbst, 'nicht machen, wie die Meisten hier zu Lande, dafs sie das hellenische Volk als eine Einheit von allen andern absondern und allen andern Völkern zusammen, so unzählig sie auch sein und so sehr sie auch von einander im Verkehr und in der Sprache geschieden sein mögen, den einen Namen Barbarengeschlecht beilegen und dann meinen, um dieser einen Benennung willen müfste es auch ein Geschlecht sein.' Diese Bemerkung schliefst zwar noch kein Aufgeben des Hellenenstolzes gegenüber den Barbaren in sich, aber sie bestreitet doch die Berechtigung der üblichen Anschauung, der zufolge alle übrigen Völker zusammen als Barbaren den Hellenen entgegenzustellen seien.

Allein eine andere Stelle zeigt, dafs Platos Blick noch weiter

reicht und dafs ihm in gewissem Sinne die Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts kein völlig fremder Gedanke ist. In einer ergreifend schönen Episode eines sonst ziemlich dornenreichen Gespräches, des Theätet, stellt er die Nichtigkeit der Gegenstände, mit denen sich die gewöhnlichen Gerichts- oder Prunkredner beschäftigen, in Gegensatz zu der Würde und Tiefe der Philosophie. Jene meinen mit irgend einer Schmeichelrede, die sie einem Grofsen, einem Fürsten oder König halten, etwas Preiswürdiges gethan zu haben und ahnen nicht, wie lächerlich sie dem wahren Philosophen erscheinen. 'Wenn man', so lauten seine eigenen Worte, 'die Adelsgeschlechter herausstreicht und Wunder meint, wie adlig jemand sei, weil er sieben reiche Ahnen aufzuweisen habe oder gar einen Stammbaum von fünfundzwanzig Ahnen besitze, so hält der Philosoph das nur für ein Lob in den Augen blöd- und kurzsichtiger Leute, die aus Mangel an Bildung nicht verstehen den Blick immer auf das All zu richten und zu berechnen, dafs jeder von uns unzählige Myriaden von Ahnen und Voreltern hat und darunter oft unzählig viele Reiche und Arme, Könige und Bettler, Barbaren und Hellenen.' Also auch Barbaren! Damit wären wir ja bei der Einheit des menschlichen Geschlechtes. Eine Freiheit des Urteils, die gegenüber der Befangenheit seiner Zeit in diesen Dingen beinahe an die Vorurteilslosigkeit des grofsen Friedrich erinnert, der in seinen Denkwürdigkeiten des Hauses Brandenburg es ablehnt über Alter und Abkunft des Hohenzollernschen Hauses eine Untersuchung anzustellen. Denn *les hommes*, so sagt er, *ce me semble, sont tous d'une race également ancienne.* Indes darf man jener Äufserung Platos doch keinen andern Wert beimessen, als den eines gelegentlichen Lichtblickes, der auf das Ganze seiner Anschauungsweise von keinem bestimmenden Einflufs ist. Es ist eigentlich nur ein Reflex jener über alle nichtigen menschlichen Angelegenheiten und Unterschiede erhabenen Stimmung, der auch Friedrich d. Gr. in Augenblicken huldigte.

Von solchen wenn auch nur gelegentlichen Anwandlungen einer Stimmung, die sich über die Schranken des Griechentums hinaus der Anerkennung einer allgemeinen Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes geneigt zeigt, war des Plato gröfster Schüler, war Aristoteles frei. Er stellt sich uns durchaus als überzeugter Vertreter hellenisch-aristokratischer Gesinnung gegenüber allem Nicht-

Hellenentum dar. Im Beginn seiner Politik citiert er beistimmend eine Stelle aus Euripides Iphigenie in Aulis:

> 'Fug und Recht ist's, dafs Barbaren den Hellenen dienen. Nicht Umgekehrt. Denn frei sind diese, jene sind von Sklavenart.'

Damit stimmt auch alles, was er über *Sklaverei* sagt, zusammen. Weit entfernt, in dieser Einrichtung etwas Unnatürliches und Verwerfliches zu erkennen, wie es nach seinem eigenen Zeugnis einige seiner Volksgenossen schon thaten, stellt er sie vielmehr als etwas in der Natur selbst Begründetes dar und weifs sie dadurch noch über die bestehende positive Gesetzgebung hinaus durch eine Art Naturrecht zu rechtfertigen. Der Gesichtspunkt aber, von dem aus er diese Begründung unternimmt, ist der, dafs, wie beim Einzelnen die Seele das Gebietende, der Leib das Gehorchende ist, so in der gesamten Menschheit ein von Natur gebietender und ein von Natur gehorchender Teil vorhanden sei, beide getrennt durch eine gleich grofse Kluft, wie sie zwischen Menschen und Tieren, zwischen Göttern und Menschen sich findet. Das erstere nun sind die Hellenen, das letztere die Barbaren. Wenn demnach Aristoteles, ähnlich wie Plato, es nicht ziemend findet, dafs Hellenen Hellenen zu Sklaven machen, so hält er um so zäher daran fest, dafs der Barbar von Natur zum Paria verurteilt sei. Ja er hält sogar einen Krieg gegen Barbaren, lediglich zum Zwecke des Menschenfanges begonnen, für durchaus erlaubt.[1])

1) Dagegen will es wenig besagen, wenn er gelegentlich in der Nikomachischen Ethik (1161^b 5) auch ein Freundschaftsverhältnis zu einem Sklaven für möglich erklärt und dies mit der Bemerkung rechtfertigt, nicht insofern er ein Sklav, wohl aber insofern er ein Mensch sei, könne ein Sklave auch eines Freien Freund werden, denn es scheine ein gewisses Rechtsverhältnis eines jeden Menschen zu jedem andern zu bestehen, der fähig sei an Gesetz und Vertrag Teil zu nehmen. Offenbar will er damit blofs die Möglichkeit eines engen persönlichen Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven andeuten und eine humane Handhabung der Herrenrechte empfehlen, immer unter Voraussetzung der grundsätzlichen Unfreiheit der Barbaren, in keiner Weise aber ein Zugeständnis an weltbürgerliche Gedanken machen, ebensowenig wie in der Stelle der Nik. Eth. 1155^a 21 *ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον*, auf die Leop. Schmidt Ethik d. Gr. II, 276 als auf einen Ausdruck einer Art weltbürgerlicher Stimmung hinweist. Man ist gar nicht genötigt, ja nach dem Zusammenhang vielleicht nicht einmal berechtigt, die Beziehung dieser Bemerkung

Wie wenig angekränkelt von jeder Hinneigung zu weltbürgerlichen Gedanken er war, das zeigt der von ihm an Alexander den Grofsen, seinen edlen Zögling, erteilte Rat, er solle die Griechen als Fürst, die Barbaren als Despot, die Griechen als Freunde, die Barbaren als Feinde behandeln. Der Welteroberer, ein gelehriger, aber kein sklavischer Schüler des grofsen Lehrmeisters, zeigte sich menschlicher, als es diesem nützlich erschien. Denn er ist es gewesen, der, ausgerüstet, wie es schien und wie er es selbst gern hörte, mit mehr als menschlichen Kräften, die Völker der alten Welt durch einander schüttelte, den Stolz und Dünkel der einen demütigte und beugte, das Selbstgefühl der andern weckte und hob und die Menschheit in einen Zustand der Gährung versetzte, in dem sich das alte Vorurteil der Griechen allmählich wie von selbst verlor. Er ist der wahre Schöpfer der kosmopolitischen Idee; er ist es, der, bewufst oder unbewufst, auch dem ethischen Grundgedanken dieser Idee zum Durchbruch verholfen hat. Die Theorie ist, in solchen Dingen ein seltener Fall, der Praxis erst nachgehinkt, indem sie sich der von ihm bethätigten Grundsätze bemächtigte.

Alexander ging bekanntlich darauf aus eine grofse Universalmonarchie zu gründen, welche die ganze Welt zusammenfassen und Babylon zur Hauptstadt haben sollte. Die Kluft zwischen Hellenen und Barbaren sollte gefüllt, alle Nationen in eine grofse Masse verschmolzen werden, die durch den gleichen Abstand von dem einen, der wie ein Gott und thatsächlich mit göttlichen Ehren ausgestattet über ihr waltete, auf das gleiche Niveau gebracht, keine Bevorzugung, kein Vorrecht der einen Nation vor der andern mehr aufkommen lassen sollte.

Nichts schien zur Verwirklichung dieses Gedankens dem Alexander wichtiger als die Verschmelzung der Religionen des Ostens und des Westens. Der König ehrte daher, wie in einer noch jetzt lesenswerten Abhandlung über Alexander d. Gr. der treffliche Göttling sagt, der König ehrte alle Religionen des Ostens in derselben Weise, anders als die Perser gethan hatten, welche den Baal in Babylon

---

über die Grenzen der Griechenwelt hinaus auszudehnen oder wenn dies, sie anders als auf ὁμοεθνεῖς 1155^{a} 19 zu deuten. Man denkt bei diesen Worten zunächst wohl an die Odyssee, an die Aufnahme des Odysseus bei den Phäaken.

schändeten, den Apis in Ägypten töteten, die ägyptischen Götter verlachten, die Tempel der Griechen zerstört hatten. Alexander dagegen hatte dem Baal in Babylon geopfert, dem Jehovah in Jerusalem, wie dem Melkarth in Tyrus, dem Osiris in Memphis, wie dem Ammon in Libyen: alle diese Kulte, die in ihrem Wesen so verschieden waren, sollten angesehen werden als bloſse verschiedene Reflexe einer und derselben Gottheit: er wäre der Mann dazu gewesen, den Versuch einer Stiftung einer Universalreligion zu machen, wenigstens sie zu dekretieren, und die nächste Folge wäre wenigstens die durch den Staat selbst festgestellte höchste Toleranz gewesen, wenn ihn der Tod nicht ereilt hätte. In diesem Sinne einer Universalreligion nahm er das Abzeichen des Ammon, die Widderhörner, als des Repräsentanten der ältesten Religionsform der Menschen, gewissermaſsen in sein Wappen auf, und seine Münzen stellten ihn dar mit den Ammonshörnern am Helme oder in den Locken. Es war das gleichsam eine göttliche Legitimation für seine Pambasileia, sein neues Groſskönigtum, seine neue Monarchie von der Götter Gnaden, denn die schmeichlerischen Priester des libyschen Ammon hatten ihn als Sohn ihres Gottes gegrüſst. Der groſsen religiösen Vereinigung folgte bald eine groſse politische Verbindung. Als Alexander aus Indien zurückgekommen war, veranstaltete er eine Hochzeit im groſsartigsten Stil in Susa. Er selbst vermählte sich mit 'der Perle des Morgenlandes', seine Marschälle und Generale wurden mit andern Fürstinnen des Morgenlandes bedacht und Tausende seiner kriegerischen Macedonier mit schönen und reichen Orientalinnen. Alexander begnügte sich damit nicht; das Verhältnis sollte ein dauerndes, nachhaltiges werden. Er überzog daher den eroberten Orient mit einem Netz von Kolonien. Er hat in der kurzen Zeit seines absoluten Regiments im Morgenlande über siebenzig ganz neue Städte, darunter achtzehn mit dem Namen Alexandrien, gegründet, die er zum gröſsten Teil mit Macedoniern und Griechen bevölkerte, abgesehen von den Städten, die er durch macedonische Besatzung gräcisierte. Er hat aber auch den Gedanken gehabt, morgenländische Kolonien nach Macedonien und Griechenland, überhaupt nach Europa auszusenden, um die eckigen Nationalitäten abzuschleifen: eine Art gegenseitiger Völkerwanderung beider Weltteile scheint ihm nicht fern gelegen zu haben. Gewiſs ist, daſs diese Auffrischung des Orients durch den kräftigeren Occi-

dent dem Morgenlande selbst nicht ohne Nutzen gewesen ist; denn die von Alexander gegründeten Kolonien, sogar die in Indien, haben sich in griechischer Zähigkeit lange behauptet und die von ihm ausgehenden Dynastien bestanden Jahrhunderte lang; allein dem Occident, namentlich Griechenland, wäre eine solche Einimpfung des Barbarentums schwerlich zuträglich gewesen. So Göttling.

Man begreift es demnach, wie Plutarch dazu kommen konnte, diese wunderbare Wirksamkeit des grofsen Macedoniers im Lichte einer Art göttlichen Mission zu betrachten. 'Er wollte nicht', so sagt er in seiner Abhandlung über das Glück Alexanders, 'für die einen als für Freunde und Angehörige Sorge tragen und mit den andern wie mit Tieren oder Pflanzen umgehen, wodurch er sein Reich mit Aufruhr und Verderben erfüllt haben würde, sondern er betrachtete sich als einen für alle vom Himmel gesendeten Versöhner und Friedensstifter in der ganzen Welt, der die, welche er nicht durch Vorstellungen bewegen konnte, mit Gewalt zwang, der alle in einen und denselben Körper zu vereinigen und wie in einem Mischkrug des Freundschaftstrunkes Lebensweise, Sitten, Ehe und Unterhalt zu verschmelzen suchte, der allen befahl, die Erde als Vaterland, das Lager als Schutz und Schirm, die Guten als Anverwandte, die Schlechten als Fremdlinge anzusehen, Griechen und Barbaren nicht nach dem Mantel, nach Schild, Schwert und Kleidung von einander zu trennen, sondern den Griechen an der Tugend, den Barbaren an dem Laster zu erkennen, Kleidung, Speise, Ehe und Lebensweise als gemeinsam anzusehen, indem sie sich durch Blut und Kinder vermischen sollten. Alle Völker der Erde wollte er einem Gebot und einer Staatsform unterwerfen und alle Menschen als ein Volk darstellen.'

Wir wollen nicht untersuchen, ob Plutarch die Sache nicht in zu idealem Lichte ansieht und ob Alexander nicht besser für sich und sein Reich gesorgt haben würde, wenn er den Rat seines Erziehers befolgt hätte. Aber das dürfen wir sagen, dafs wenn Aristoteles in diesem Punkte vielleicht praktischer dachte als Alexander, dieser in gewissem Sinne philosophischer dachte als sein grofser Erzieher. Soviel wenigstens ist sicher, dafs Alexander der philosophischen Theorie ihre Wege erst vorgezeichnet hat. Er hat den Geist der Philosophen empfänglich gemacht für eine freiere und menschlichere Auffassung des Verhältnisses der Hellenen zu den

Barbaren. Denn es ist offenbar kein Zufall, wenn gerade seit dem Zeitalter Alexanders bei Philosophen nicht blofs einer Richtung eine entschiedene Abwendung von dem bisher von fast allen Griechen in Theorie und Praxis festgehaltenen aristokratischen Vorurteil gegenüber der Barbarenwelt zu bemerken ist.

Es ist zunächst der Nachfolger des Aristoteles in der Leitung der peripatetischen Schule, der treffliche und liebenswürdige Theophrast, bei dem der Gedanke der Verwandtschaft aller Menschen neben der nationalen Zusammengehörigkeit der Volksgenossen aus den leider nur zu dürftigen Resten der Überlieferung hie und da durchklingt. Von den politischen und ethischen Werken dieses mit seltenen Kenntnissen ausgerüsteten Mannes ist unmittelbar gar nichts auf uns gekommen, wohl aber mittelbar manches durch die Schriften nachchristlicher Schriftsteller, die ihre Gärten vielfach aus seinen Quellen bewässert haben. Porphyrios, ein Neuplatoniker des 3. nachchristlichen Jahrhunderts, ein eifriger Apostel des Vegetarianismus, hat in einer Schrift, betitelt 'über die Enthaltung von animalischer Nahrung' in ausgiebiger Weise eine Schrift des Theophrast über die Frömmigkeit benutzt. Und zwar citiert er ausdrücklich als theophrastisch die folgende Auslassung: 'von Natur verwandt mit einander nennen wir erstlich die, welche unmittelbar von demselben Vater und derselben Mutter stammen. Jedoch auch die unmittelbar von denselben Vorfahren Erzeugten halten wir für verwandt mit einander; ferner aber auch die Mitbürger unter einander, und zwar weil sie dasselbe Land bewohnen und in Gemeinschaft des Lebensverkehrs stehen; denn hier kann sich unser Urteil über die Verwandtschaft nicht mehr auf Gleichheit der unmittelbaren oder mittelbaren Abstammung gründen, aufser insofern etwa unter ihren allerersten Ahnen die Stammväter des gesamten Geschlechts waren. So nun, meine ich, reden wir von Angehörigkeit und Verwandtschaft zwischen Hellenen und Hellenen, zwischen Barbaren und Barbaren und zwischen allen Menschen unter einander aus einer von zwei Ursachen: entweder wegen Gemeinsamkeit der Vorfahren, oder wegen Gemeinschaft der Lebensweise, der Charaktere, oder des Geschlechts.'

Sind wir nun auch durchaus nicht zu der Annahme berechtigt, dafs Theophrast in seinen systematischen Lehren über Politik sich wesentlich von des Aristoteles Standpunkte entfernt habe,

dessen getreuer Schüler und Fortsetzer er auf allen Gebieten war, so zeigen doch solche gelegentliche Äufserungen den Einflufs der durch Alexander herbeigeführten Epoche.[1])

Zur förmlichen philosophischen Doktrin ausgebildet tritt uns aber der Gedanke erst entgegen in der Schule der Stoiker; und zwar ward er ihr ohne Zweifel gleich von ihrem Gründer eingepflanzt, von Zeno. Dieser, ein Jüngling, als Alexander d. Gr. starb, bildete sich seine Ansichten unter den teils unmittelbaren, teils nachwirkenden Eindrücken der leuchtenden Erscheinung des grofsen Welteroberers. Geboren an den äufsersten östlichen Grenzen der griechischen Welt, wo phönizisches Volkstum schon vielfach die Reinheit des griechischen Blutes wie der griechischen Lebensansicht und Bildung beeinträchtigte, Hellenentum und Barbarentum schon in einander übergingen, kam er als wifsbegieriger junger

1) Wenn Bernays in seiner Schrift 'Theophrast über Frömmigkeit', der wir die teilweise Wiederherstellung der obigen Schrift des Theophrast aus Porphyrios verdanken, p. 101 die humanen Gedanken allgemeiner Menschenliebe, die der Synkretist Antiochus nach Cic. de fin. 5, 23, 65 vortrug, auf Anschlufs an Theophrast zurückführt, so scheint er mir das natürliche Sachverhältnis zu verkehren. Bei Theophrast hat die Sache eine ganz untergeordnete Bedeutung. Das geht schon daraus hervor, dafs — worauf wir oben im Texte nicht eingehen konnten — das Absehen Theophrasts auf etwas ganz anderes gerichtet war, als auf den Gedanken der allgemeinen Menschenliebe: nämlich auf die Nachweisung der Unzulässigkeit der Tieropfer. Auch mit den Tieren nämlich stehen wir seiner Ansicht nach in einer Art Verwandtschaftsverhältnis und dies darzuthun, zieht er, ausgehend von der Familie, die Kreise der Verwandtschaft immer weiter, wobei er denn auch notwendig auf die Verwandtschaft des ganzen Menschengeschlechts als der Vorstufe zu dem letzten Glied, der Verwandtschaft alles Lebendigen, kommen mufs. Die allgemeine Menschenverwandtschaft bildet also nur ein Glied, nicht das Ziel dieses zusammengesetzten Analogieschlusses, eines trefflichen Beispieles für den Satz *qui nimium probat, nihil probat.* Offenbar hat Antiochus diesen Gedanken der *caritas generis humani,* einen Grundgedanken der stoischen Schule, dieser entlehnt. Denn erstens tritt er bei ihm, wie bei den Stoikern, ohne jede Verquickung mit unserer angeblichen Verbindlichkeit gegen die Tiere auf und dann ist es nicht richtig, dafs die Stoiker mehr den politischen Weltstaat, als die allgemeine Menschenliebe betont hätten. Die nachchristlichen Stoiker wenigstens, die bei dem Untergang der früheren stoischen Litteratur in diesem Punkte die eigentlich klassischen Zeugen sind, betonen gerade diesen Gedanken sehr stark.

Mann nach Athen, um die dort lehrenden Meister der Philosophie zu hören. Der erste, dem er sich anschlofs, war der Cyniker Krates. Und dieser hat auch einen entscheidenden Einflufs geübt auf die Gestaltung seiner Ansichten. Allein die cynische Schule, von Anfang an fast ausschliefslich auf die Behandlung der praktischen Lebensweisheit, der Ethik beschränkt, konnte einem allen höheren wissenschaftlichen Interessen lebhaft zugewandten Geiste wohl seine Grundrichtung bestimmen, nicht aber allein ihn befriedigen. So hat er denn nach einander die Vorträge des geistreichen Megarikers Stilpo und der Akademiker Xenokrates und Polemo gehört, bis er nach etwa zwanzigjähriger wissenschaftlicher Vorbereitung selbst als Haupt einer Schule hervortrat, die von der Stoa Poikile, der Säulenhalle, in der sie ihre Wohnstätte fand, Stoa genannt ward.

Die Gegner des Zeno im Altertum haben diesen dadurch herabzusetzen gesucht, dafs sie ihm alle Originalität absprachen: er habe sich den Schein einer solchen nur dadurch zu verschaffen gewufst, dafs er das von allen Seiten zusammengestohlene Gut unter veränderter Etikette als etwas Neues und Eigenes in die Welt einzuführen verstanden habe, ein Vorwurf, an dem übelwollende Übertreibung natürlich ihren guten Anteil hat, dem aber doch etwas mehr Berechtigung zukommt als ähnliche Verleumdungen, welche hämische Gegner auch gegen den gröfsten philosophischen Geist des Altertums, gegen Plato, auszustreuen sich nicht scheuten. Denn wenn man die Hauptlehren der Stoa in der Gestalt, wie sie ihr Gründer, unser Zeno, vertrat, auf ihren Ursprung hin prüft, so kann man zu jeder derselben in gewissen Ansichten früherer Philosophen, sei es das ziemlich voll entwickelte Urbild, sei es wenigstens den Keim erkennen. Seine Physik stammt zum gröfseren Teil von Heraklit, dessen Feuerlehre die Grundlage der ganzen stoischen Naturphilosophie bildet, zum kleineren Teil von Aristoteles, die Ethik in der Hauptsache von Antisthenes, dem Vater der cynischen Schule, daneben manches von Plato und Aristoteles, die Logik beruht ebenfalls zum besten Teil auf Aristoteles.

Am originellsten vielleicht erscheint bei ihm diejenige Lehre, die wir hier zu verfolgen uns vorgesetzt haben, die Lehre von der Verwandtschaft und der gleichen persönlichen Würde aller Menschen. Und doch lassen sich auch für sie ebenso wie für den so eng

damit verwachsenen kosmopolitischen Gedanken Vorläufer in der früheren Philosophie und Litteratur überhaupt finden.

Wir gedachten schon oben gewisser Gegner der Sklaverei, die Aristoteles bei der Entwickelung seiner Ansichten über Sklaverei im Auge hatte. Wir wissen nicht genau, wer diese Gegner waren. Einigen Spuren zufolge sind vielleicht gewisse Sophisten und Rhetoren damit gemeint, die gemäfs der allgemeinen Parole der Sophistik, dafs Menschensatzung und Natur sehr verschiedene Dinge seien und dafs der letzteren, d. h. nach ihrer Auslegung dem subjektiven Belieben, der Vorrang gebühre, auch der Sklaverei als einer auf Menschensatzung beruhenden, widernatürlichen Einrichtung den Krieg erklärten. Wenigstens wissen wir von dem Rhetor Alcidamas bestimmt, dafs seine 'messenische Rede' die Worte enthielt 'Gott hat alle frei erschaffen, keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht.' Ob die Sophisten dabei aber mehr von philanthropisch-humanen Absichten geleitet wurden, oder nur im Geiste ihrer allgemeinen Opposition gegen das Bestehende verfuhren, läfst sich kaum entscheiden. Um so klarer tritt die erstere Rücksicht als Motiv hervor in zahlreichen Stellen des geistreichen Anwaltes der Humanität und Aufklärers unter den Tragikern, des Euripides, in denen auf die Menschenwürde auch dieser verachtetsten Glieder der menschlichen Gesellschaft mit zuweilen ergreifenden Worten hingewiesen wird.

Der Sklaven Schande liegt im Namen ganz allein
In keiner Tugend steht der gute Sklav dem Freien nach. u. dgl.

Kein Zweifel. Solche Äufserungen, mochten sie nun dem Herzen entspringen oder blofse Blüten rabulistischer Dialektik sein, waren geeignet, den Boden für die Herausbildung und das Verständnis der grofsen Idee der allgemeinen Menschenwürde vorzubereiten. Allerdings auch nur vorzubereiten. Denn sie haben ihre Beziehung nur auf die inneren griechischen, nicht auf die internationalen Verhältnisse, auf die Stellung des Sklaven zum Herrn, nicht auf das Verhalten der Griechen zu den Barbaren. Sklave konnte auch ein Grieche sein und eine menschenfreundlichere Auffassung dieses Verhältnisses entscheidet noch keineswegs über die Stellung der Hellenen zu den Barbaren. Den besten Beleg dafür bietet der früher angeführte Vers desselben Euripides.

Aber auch nach der letzteren Seite hin findet sich eine Art theoretischer Vorläufer der stoischen Ansichten. Es ist die cynische

Schule, die hier den Anknüpfungspunkt bietet. Auch sie nämlich hatte, soweit uns der Nebel der Überlieferung ein Urteil verstattet, schon eine Art Kosmopolitismus zu ihrem Glaubensbekenntnis gemacht, allerdings nicht den inhaltsvollen Kosmopolitismus, wie ihn die stoische Schule aufweist, sondern einen so zu sagen negativen, bestehend in der Lehre, dafs der Mensch unabhängig sei von allen Schranken eines einzelnen Staates, eines bestimmten Vaterlandes. Man sieht leicht, dafs dieses Weltbürgertum eigentlich in dem bekannten cynischen Grundsatz von der Bedürfnislosigkeit wurzelt — der Mensch nämlich hat unter allen Himmelsstrichen genug für sich, er genügt sich, rein auf sich selbst gestellt, in welchem Lande auch immer er weile. In diesem Sinne nannte sich Antisthenes *κοσμοπολίτης*. In gleichem Sinne sang sein Nachfolger Krates:

> Nicht ein Haus, eine Mauer ist mir Vaterland,
> Nein alles Festland ist mir Stadt und Haus
> Und steht bereit für mich zu wohnen drin.

Dem entsprechend ist das politische Ideal der Cyniker eigentlich die völlige Staatlosigkeit. Sie hielten eine gesetzliche Staatsordnung überhaupt für überflüssig und schwärmten für einen Naturstaat ohne andere Gesetze als das ungeschriebene Gesetz der Tugend; in ihm sollten die Menschen auf die *prima naturalia* beschränkt wie das Herdenvieh ohne Familie und Ehe in mehr als Rousseauscher Natürlichkeit ein beglücktes Dasein führen. Einen Staat von Schweinen nennt diesen aller Civilisation baren Naturstaat trotz der in ihm herrschenden Tugend, mit der sich die Cyniker so brüsteten, der kulturfreundliche Plato; in seiner Republik entwirft er uns eine ironische Schilderung dieses arkadischen Schäferlebens, die einigermafsen an den Prolog von Goethes Jahrmarktsfest erinnert:

> Ach sieh, wie schöne pflanzt sich ein
> Das Völklein dort im Schattenhain,
> Ist wohl zurecht, ist wohl zu Mut,
> Zäunt jeder sich sein kleines Gut,
> Beschneid't die Nägel in Ruh' und Fried'
> Und singt sein Klimpimpimperlied.

Auch Zeno hat und zwar noch in jüngeren Jahren, eine Schrift über den Staat verfafst, die in vielen Punkten auf das Staatsideal der Cyniker zurückweist, damit aber auch jenen positiven Gedanken von der allgemeinen Gleichheit der Menschen verbindet, der bei den Cynikern fehlt oder wenigstens nicht zu erkennen ist. In diesem

zenonischen Idealstaat ward viel gründlicher mit der Wirklichkeit abgerechnet, als es in den Theorieen moderner Socialisten und Kommunisten geschieht. Fast nichts von alle dem, was uns für Staat und Kultur unentbehrlich scheint, fand Gnade vor seinen Augen. Göttertempel, Gerichtshöfe, Gymnasien — alles sollte fallen. Denn wozu bedurfte es ihrer, wo die Tugend eines und alles war? Nicht Weihgeschenke, sondern die Tugend der Bewohner bilden den Schmuck der Städte, sagte Zeno. Eros, der Gott der Freundschaft und Freiheit, der Stifter der Eintracht, sollte schützend und segnend in diesem Gemeinwesen walten. Der Unterschied der beiden Geschlechter in der Kleidung wird beseitigt. An die Stelle der Ehe tritt Weibergemeinschaft. Aber nicht genug damit. Die Gemeinden, die Gauverbände, die Staaten hören auf samt ihren besonderen Satzungen und Rechten. Es giebt nur noch ein grofses Vaterland, die Welt, mit einem gemeinsamen Gesetze. Die ganze Menschheit bildet gleichsam eine grofse Herde mit einerlei Lebensweise und Sitte. Alle Menschen sind unsere Volksgenossen und Mitbürger.

Deutlich heben sich hier die Grundzüge des cynischen Staatsideals heraus, wie denn diese Politeia des Zeno zu einer Zeit entstanden ist, wo er noch stark unter dem unmittelbaren Banne seines cynischen Lehrers Krates stand. Aber trotzdem wird man dieses Bild nicht als eine reine Kopie des cynischen Originals bezeichnen dürfen. An die Stelle der Staats- und Vaterlandslosigkeit der Cyniker ist hier der Gedanke der Verbrüderung und Verschmelzung aller Menschen zu einem grofsen Gemeinwesen, zu einem Weltstaat getreten, etwas Positives an die Stelle von etwas im Grunde nur Negativem. Kurz, die Idee der gleichmäfsigen Anerkennung der Menschenwürde tritt, wenn auch eingehüllt in allerhand utopisches Nebenwerk, siegreich hervor.

Wesentlich gestützt wurde diese Ansicht durch die von dem alten Ephesier Heraklit entlehnte Feuerlehre der Stoiker. Trotz einer gewissen Erhabenheit nämlich ihrer Gotteslehre sind die Stoiker doch reine Materialisten, dies Wort natürlich in seinem streng philosophischen Sinne genommen, ohne jenen Beigeschmack, den die gewöhnliche Meinung ihm leicht beilegt. Das Göttliche ist nicht reiner Geist, sondern es ist der alles durchdringende und belebende Feuerhauch, der Äther, das fünfte Element, die Quint-

essenz des Aristoteles, von dem dieser freilich seinen Gott auf das Sorgfältigste unterschieden hatte. Von einem persönlichen Gott im eigentlichen Sinne kann also bei den Stoikern nicht die Rede sein. Ihr System ist ein materialistischer Pantheismus. Zeno läſst seinen Gott durch die Weltmaterie hindurch gehen wie das Blut durch die Adern, oder, nach einem Ausdruck Tertullians, wie den Honig durch die Waben. Die Weltmaterie ihrerseits ist im Grunde auch nichts anderes als eine Modifikation des göttlichen Feuers. Denn das Feuer ist aller Verwandlungen fähig, aus ihm und in es verwandelt sich alles. Das Feuer ist die zeugende Weltvernunft, der *κοινὸς λόγος*, wie es in der Schulsprache der Stoiker heiſst. Alle Menschengeister sind demnach nur unmittelbare Ausstrahlungen von ihm. Die menschliche Vernunft ist nur ein Teil dieser allgemeinen Vernunft

> Ein Teil von jener Kraft
> Die stets das Gute will und auch das Gute schafft,

wie man im Gegensatz zu jener Kraft, als deren Organ sich Mephistopheles zu erkennen giebt, sie bezeichnen könnte.

Dabei dürfen wir freilich die Stoiker nicht allzu dringend mit der Frage belästigen, wie sie denn dazu kommen, nur das Gute auf Rechnung der allgemeinen Vernunft zu setzen, das Böse dem Menschen allein zuzuschieben. Der berühmte Hymnus des Kleanthes läſst ungefähr erkennen, durch welche Gedankengänge sie sich mit diesem Widerspruch abfinden zu können meinten. Doch das gehört nicht hierher.

Ist nun jede einzelne Menschenvernunft nur ein Teil jener allgemeinen göttlichen Vernunft, so muſs auch jeder an sich das gleiche Recht, die gleiche Würde zukommen. Ja strenggenommen ist diese Einheit und Gleichheit über die ganze lebende Natur ausgebreitet. Allein mit den Tieren leben wir in keinem Rechtsverhältnis, mit uns selbst auch nicht; nur gegen andere Menschen können wir Gerechtigkeit üben. Alles Übrige ist um der vernünftigen Wesen willen da, sie selbst sind für einander da.

Ganz von selbst schwanden vor dem erhabenen Standpunkt dieser Betrachtung alle nationalen Schranken.

> Siehst du da oben diesen Äther grenzenlos
> Wie rundum er die Erd' umschlingt mit feuchtem Arm?

Diese Verse einer verloren gegangenen Tragödie des Euripides be-

nutzt ein Stoiker (Plut. de exil. 5), um daran folgende Betrachtung anzuknüpfen: 'Dies — nämlich Äther und Erde, m. a. W. das Weltall — sind die Grenzen unseres Vaterlandes und es giebt da keinen Verbannten, keinen Fremdling, keinen Ausländer, wo Feuer, Wasser, Luft und auch die Regierenden, die Verwalter und Lenker, Sonne, Mond und Morgenstern die gleichen sind, wo die gleichen Gesetze für alle gelten, unter einer Ordnung und Leitung die nördliche und südliche Sonnenwende, die Tag- und Nachtgleiche, das Siebengestirn, der Arkturus, die Saat- und Pflanzzeit stehen, wo ein König, wo ein Gott regiert.'

So erscheint bei den Stoikern der Gedanke des Weltbürgertums und der persönlichen Gleichheit ebenso sehr als die natürliche Frucht ihrer Physik wie der geschichtlichen Epoche Alexanders d. Gr. Die aus und nach dieser Epoche sich entwickelnden politischen Zustände waren ganz danach angethan, der Verbreitung und Wertschätzung jener Ansichten fördernd entgegen zu kommen.

Seit dem Emporsteigen Macedoniens befand sich die Griechenwelt in einem Zustande innerer Zersetzung. Kein griechischer Staat hatte die Kraft, ein entscheidendes Übergewicht über die in beständigem Widerstreit der Interessen sich bewegenden griechischen Stämme und Städte zu erlangen und sich zum Führer und Vorfechter gegen Übergriffe von aufsen zu machen. Mufsten sich die Hellenen schon durch die Völker-nivellierende Politik Alexanders d. Gr. daran gewöhnen, sich der Ansprüche auf ihre exclusive Stellung zum guten Teil zu begeben, so öffneten ihnen die Römer vollends die Augen darüber, dafs sie nicht zu dauernder Freiheit oder gar Herrschaft berufen, dafs sie vielmehr nur ein Stein so gut und so schlecht wie viele andere auf dem Spielbrette der römischen Politik seien. Und sie zeigten sich nicht unbelehrbar. Ein Grieche, Polybius, war es, der sich zum Herold der politischen Sendung der Römer, ihres Berufes zur Stiftung eines alle Nationen in sich befassenden Reiches machte, indem er seinem grofsen Geschichtswerk von vorn herein mit vollem Bedacht die Idee der römischen Weltherrschaft zu Grunde legte.

Gegen diese demütigende Verzichtleistung auf alte Vorurteile lag in jener stoischen Theorie eine Art natürlichen Trostes. Die Gleichstellung aller Völker in einem Weltreich ist ihr zufolge so

wenig eine Beeinträchtigung einer einzelnen Nation, dafs in ihr vielmehr die eigentlich vernunft- und naturgemäfse Ordnung der Dinge besteht, der sich die Welt unter der Herrschaft erst Alexanders, dann der Römer zu nähern schien. Dadurch sowohl, wie durch die kalte Strenge und Einseitigkeit der stoischen Ethik wird es erklärlich, wie die stoische Philosophie die Herrschaft auch unter den Römern gewinnen konnte. Sie war ja in gewisser Weise die Rechtfertigung der römischen Politik, sie bot den strengen und rauhen Geistern, wie dem letzten Republikaner, dem Cato, durch ihre Lehre von dem alleinigen Werte der Tugend im Gegensatz zu allen äufseren Gütern ebenso volle Befriedigung, wie sie den zarter besaiteten Geistern vom Schlage des Seneca durch den Völker und Menschen versöhnenden und einigenden Zug, der ihr innewohnt, nicht nur mächtig und dauernd an sich zog, sondern auch zu ihrem beredtesten Apostel machte.

Getragen von dem Geiste edeler Selbstlosigkeit wird dieser Römer nicht müde, in seinen zahlreichen Schriften das stoische Evangelium reiner Menschenliebe zu verkünden. Das *homo sum, nil humani a me alienum puto* hat er in seiner reinen und sittlich strengen Bedeutung zu seinem Grundsatz gemacht. Die Natur selbst hat die Menschen auf einander angewiesen; daher sind Wohlwollen, Mildthätigkeit, Opferwilligkeit, Hingebung an die Mitmenschen unbedingte Forderungen der Vernunft. Es kann und soll zwar jeder aus sich etwas Besonderes machen, aber als Menschen stehen sich alle gleich; denn alle sind Glieder eines Leibes, alle haben gleichmäfsig Teil an der allgemeinen Vernunft; denn dieselbe Natur hat sie aus einerlei Stoff für die gleiche Bestimmung gebildet. Selbst dem Niedrigsten unter den Mitmenschen dürfen wir teilnehmende Liebe und Gerechtigkeit nicht versagen. Auch der Sklave ist, menschlich genommen, unser Bruder, dem wir alle Rücksichten schuldig sind, auf die der uns Verwandte Anspruch hat. Seneca fordert nicht geradezu die Abschaffung der Sklaverei, was einem Römer in seiner Stellung — er war der Ratgeber Neros und zeitweise der Lenker des römischen Reiches — kaum möglich war, aber er versäumte doch nichts, das Los der Sklaven zu einem menschenwürdigen zu gestalten. Nur der Leib des Sklaven, sagte er, gehört dem Herrn, sein Inneres ihm selbst. Es ist gewifs bezeichnend für den Geist der stoischen Schule, dafs einer ihrer

namhaftesten Vertreter in der Kaiserzeit, der edle Epiktet, aus dem Sklavenstand hervorging.

Gegenüber diesen grofsen Aufgaben im Dienste der Menschheit erscheint dem Seneca die Thätigkeit des Staatsmannes für ein einzelnes Gemeinwesen wenig bedeutend und reizvoll. Die Leiden der Menschheit durch selbstlose Wohlthätigkeit und Aufopferung zu mildern ist die wahre und würdige Aufgabe des Weisen. Seine Heimat ist nicht ein Land, nicht eine Stadt, sondern die ganze Welt. Die Verbannung, versichert er daher in voller Übereinstimmung mit den älteren Stoikern, ist kein Übel für den Weisen; denn überall ist er zu Hause. Vortrefflich! Allein hier ist der Punkt, wo die Unhaltbarkeit der Verquickung der wirklich philosophischen Idee der allgemeinen Menschenwürde und Menschenliebe mit dem Traum eines phantastischen Weltbürgertums und dem Preisgeben aller natürlichen Wurzeln menschlichen Daseins scharf hervortritt. Er klang sehr erhaben, dieser Grundsatz von der Erträglichkeit der Verbannung. Allein

> Leicht bei einander wohnen die Gedanken,
> Doch hart im Raume stofsen sich die Dinge.

Derselbe Seneca, der auf dem Papier die Leiden der Verbannung so gering anschlägt, bricht in bittere und unmännliche Klagen aus, als er selbst von dem Los der Verbannung getroffen, die Probe seiner philosophischen Grundsätze durch die That machen soll. In weiterem Sinne zeigt sich hier überhaupt der Widerspruch von Theorie und Praxis, der allem starren Doktrinarismus anhaftet. Der Stoicismus litt an diesem Fehler in hervorragendem Maſse. Verbissenere Principienreiter als die Stoiker hat es im Altertum nicht gegeben. Man weifs nicht, von wem der Spruch erfunden worden ist: *fiat justitia pereat mundus*, aber er klingt, als hätte ihn ein Stoiker aufgebracht.

Kein Wunder also, dafs die gemeine Wirklichkeit überall in schreiendem Widerspruch stand mit ihren überspannten Forderungen. Dafs man den Schmerz mit männlicher Fassung ertragen solle, ist eine schöne Lehre gesunder Philosophie. Dafs aber der Schmerz für den Weisen gar nichts oder höchstens eine verächtliche Lappalie sei, ist ein doktrinäres Hirngespinst, und Leonato bei Shakespeare (Viel Lärm um Nichts) dürfte eher Recht behalten als die Stoiker, wenn er behauptet:

Noch bis jetzt gab's keinen Philosophen,
Der mit Geduld das Zahnweh konnt' ertragen,
Ob sie der Götter Sprache gleich geredet,
Und Schmerz und Zufall als ein Nichts verlacht.

Und so auch in unserem Fall. Daſs alle Menschen in gewissem Sinne unsere Brüder und uns gleich, daſs wir demnach gegen alle gewisse gleiche Pflichten haben, das ist ein richtiger Satz besonnener Ethik. Daſs aber darum die ganze Welt unser Vaterland, unsere Heimat überall, und folgerichtig Verbannung kein Übel sei, ist eine aller wahren Gesetze des Lebens spottende Übertreibung.

Dieser Abstand zwischen der Wirklichkeit und einem geträumten Ideal, zwischen dem Menschen wie er ist und dem Weisen, den sich die Stoiker erdenken, giebt ihrer Moral, trotz des heiligen Ernstes, der sie durchdringt, einen Beigeschmack des Lächerlichen, der seinen launigen Ausdruck findet in einer Epistel des Horaz, die mit den Versen schlieſst:

Und also hat zuletzt die Stoa Recht,
Der Weise ist nach Jupitern der zweite in der Welt;
Ist reich und edel, frei und schön, ein König
Der Könige, vornehmlich kerngesund,
Versteht sich, wenn ihn nicht der Schnupfen plagt.

Und doch würde man völlig fehl gehen, wollte man dieser Philosophie die praktische Wirkung absprechen. Ja man kann vielleicht sagen, es giebt kein Philosophem, das so sehr unmittelbar ins Leben eingegriffen hat, wie das stoische. Der Zug des weltverachtenden Heroismus, der in ihm lag, war wohl geeignet, in einer Zeit zunehmender Genuſssucht und Erschlaffung die kräftigeren und edleren Geister wie um ein Panier um sich zu sammeln, während ihr weltumspannendes politisches Ideal den Völkern, die eines nach dem andern auf ihre Selbständigkeit verzichten muſsten, als eine Mahnung zur Ergebung in ihr Schicksal galt. Die Welt war nicht mehr empfänglich für die normale und die natürliche Kost, wie sie die peripatetische Schule bot. Sie war krank und bedurfte scharfer Arzeneien.

Eine Medicin aber ist diese stoische Philosophie. Sie ist von Haus aus Tendenzphilosophie, ein Erzeugnis nicht bloſs ihrer Zeit, sondern auch ausschlieſslich für ihre Zeit. Von den Sätzen der Stoa hat sich auſser dem, auf dessen Entwicklung es uns hier

ankam, der Anerkennung der gleichen Menschenwürde für alle, kaum einer vor der fortschreitenden Wissenschaft als haltbar erwiesen, während Aristoteles der Lehrer für die Jahrtausende geworden ist. Und auch dieser Satz von der persönlichen Gleichheit aller Menschen erscheint bei den Stoikern mit allerhand wunderlichen Zuthaten so eng verbunden, dafs man kaum anzugeben vermag, was für sie das Wichtigere und Erste gewesen sei: der richtige Gedanke der persönlichen Gleichheit der Menschheit oder der falsche Traum eines Weltbürgertums. Allein man kann von dem Stoicismus sagen, was Schiller vom Mimen sagt: er hat den Besten seiner Zeit genug gethan und darum hat er in gewissem Sinne gelebt für alle Zeiten.

Es hat nicht viele Philosophen auf dem Throne gegeben. Der Stoa ist es gelungen, einen Weltbeherrscher, einen römischen Kaiser, mit ihren Grundsätzen so zu durchdringen, dafs er ihnen in Wort und That unverbrüchlich treu ergeben blieb. Es ist der edle Kaiser Mark Aurel, der von dem höchsten Throne der Erde jene Lehre von der allgemeinen Menschenliebe und allen gleichen Menschenwürde unermüdlich bethätigte. Es ist nicht tote Rede, sondern nur Widerspiegelung dessen, wofür sein ganzes Leben ein fortlaufendes Zeugnis ist, wenn er in seinen moralischen Betrachtungen, die in zwölf Bücher verteilt auf uns gekommen sind, diese frohe Botschaft nach allen Seiten hin darlegt.

Mark Aurel wird der letzte Stoiker genannt, d. h. der letzte, der als Lehrer und Schriftsteller für die Stoa eintrat. Er war ein Gegner der Christen. Und doch hat man das Recht, ihn als einen christlichen Heiden auf römischem Throne zu bezeichnen. Gerade in den römischen Vertretern des Stoicismus, in Seneca, Epiktet, Mark Aurel tritt uns die Verwandtschaft stoischer Lehren mit dem Christentum handgreiflich entgegen. Der Stoicismus erscheint wie eine Art Vorfrucht des Christentums. Er half die Geister vorbereiten und empfänglich machen für die Religion der Bruderliebe. Denn diese Bruderliebe predigt ja eben die Stoa. Aber sie läfst diesen grofsen Gedanken nicht rein und unverfälscht zum Ausdruck kommen. Im Christentum erscheint er befreit von jenem störenden politischen Beiwerk, mit dem die Stoa ihn umgab. Christi Reich ist nicht von dieser Welt. Die Reiche dieser Welt haben neben einander in ihm Platz, sie bedürfen nicht der Verschmelzung in

ein Reich, der Unterordnung unter ein Gesetz. Die Anerkennung der gleichen Menschenwürde für alle, die christliche Bruderliebe findet kein Hemmnis in den Schranken der Nationalität. Diese Schranken können und sollen voll erhalten bleiben. Denn nur bei Aufrechterhaltung derselben ist ein wahrhaft gesundes sittliches Leben möglich. Ein Durcheinanderschütteln der Nationen würde zum Chaos, zum sittlichen Verfall führen. Gewifs, es giebt einzelne Menschen, wie es auch Pflanzen giebt, die auf jedem Boden und in jedem Klima gedeihen. Aber ein freudiges, gemeinsames Schaffen ins Grofse ist nur nach den natürlich gegebenen Gruppen der Menschen möglich, wie sie sich in den Unterschieden der Völker darstellen. Die Stoiker haben es gerade darin versehen. Sie preisen die Tugend über alles und doch verkümmern sie dem Menschen das erste und natürlichste Feld tugendhafter Bethätigung, das Vaterland, indem sie ihm einen uneinlöslichen Wechsel ausstellen auf ein geträumtes Weltreich. Das ist nicht der Boden, auf dem die Tugend gedeiht. Denn sehr richtig bemerkt der kluge Montesquieu, dafs die Vaterlandsliebe zur sittlichen Tüchtigkeit und die sittliche Tüchtigkeit zur Vaterlandsliebe führe.

VIII.

DER SOPHIST
HIPPIAS VON ELIS.

EIN VORTRAG.

Wenn ich Sie heut mit einem Vertreter der griechischen Sophistik bekannt zu machen gedenke, so führt der bloſse Name Sophistik Ihnen allen die Vorstellung einer Epoche vor die Seele, wo der Ernst wissenschaftlicher Untersuchung der trügerischen Scheinweisheit, die schlichte Liebe zur Wahrheit dem blendenden Trug, die selbstlose Hingabe an die Aufgaben der Wissenschaft dem habsüchtigen Streben nach Gewinn und der eitelen Selbstbespiegelung weichen muſsten. Gewiſs keine Vorstellungen, die geeignet wären, einem Helden jener Geistesbewegung einen besonderen Glorienschein zu verleihen. Wenn demjenigen, der eine Lobrede auf Herkules ankündigte, die unbequeme Frage entgegen gehalten wurde: 'aber wer tadelt ihn denn?' so würde man diese Frage bei den Sophisten am wenigsten zu fürchten haben, denn getadelt und verurteilt worden sind sie in der freigebigsten Weise. Aber Lob und Tadel geben nicht, wenigstens nicht allein, den Maſsstab ab für das Interesse, das wir einem Gegenstand entgegen bringen. Die artigen Kinder, welche dem leisesten Winke der Eltern und Erzieher ohne Widerstreben folgen, sind nicht immer diejenigen, welche die Aufmerksamkeit und Teilnahme der Umgebung am meisten erwecken. Die kecken Mienen und der schlagfertige und dreiste Widerspruchsgeist eines kleinen Wildfangs vermag oft viel mehr die Augen der Menschen auf sich zu lenken und ihre wenn auch oft unzeitige Bewunderung hervorzurufen.

So ist es auch mit den Sophisten. Sie gehören wahrlich nicht zu den artigen Kindern der Mutter Philosophie. Wollten wir sie bloſs nach dem beurteilen, was sie etwa Dauerndes für die Wissenschaft geleistet, so könnten sie in einer Geschichte der Philosophie fast übergangen werden. Denn zu dem groſsen Gebäude der philosophischen Abstraktionen und Ideen haben sie kaum einen brauchbaren und dauernden Baustein beigetragen. Im Gegenteil: ihr ganzes Verfahren steht in einem gewissen Gegensatz zu jedem

echten und ernsten wissenschaftlichen Verfahren. Dem ungeachtet behaupten sie und verdienen sie auch eine Stelle in jeder Geschichte der Philosophie. Denn verdanken wir ihnen auch unmittelbar keine wahre Erweiterung unserer festen wissenschaftlichen Erkenntnis, so sind sie doch mittelbar für den Fortschritt derselben von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen, schon allein dadurch, dafs in und mit der Bekämpfung ihrer Grundsätze und ganzen wissenschaftlichen Richtung Sokrates und Plato ihre bahnbrechenden Gedanken entwickelten. Haben sie uns selbst keine fruchtbaren Resultate gegeben, so haben sie doch die Forschung überhaupt erst auf eine Bahn gelenkt, die bis dahin wenig betreten war. War der Geist, der ihr ganzes Thun und Treiben bestimmte, im Grunde ein wenig wissenschaftlicher, so haben sie doch belebend und Anstofs gebend nach einer bestimmten Richtung gewirkt und Probleme in die Forschung eingeführt, die, von ihnen selbst in höchst desultorischer Weise behandelt, doch eine richtige Lösung forderten und unter der Hand anderer, besonnener Forscher, auch fanden.

Worin besteht nun das Eigentümliche der Sophistik, wodurch sie sich von allen andern wissenschaftlichen sowohl wie überhaupt dem geistigen Gebiet zugewandten Berufsarten unterscheidet? Etwa, wie manche behaupteten, darin, dafs sich die Sophisten für ihre Leistungen bezahlen liefsen? Das thaten die Dichter auch. Oder darin, dafs sie Meister der schlagfertigen Rede waren? Aber das ist viel zu unbestimmt, als dafs man darein das Wesentliche ihrer Thätigkeit setzen könnte. Oder darin, dafs sie ein Wanderleben führten? Als ob dies nicht auch von andern Berufsarten gälte. Oder darin, dafs sie die Künste der trügerischen Dialektik zu handhaben verstanden? Allein auch darin waren ihnen andere vorausgegangen. Aber ihnen eigentümlich bleibt, dafs sie die das Leben und die Politik, den Markt und das Gericht betreffenden Fragen der wissenschaftlichen Diskussion unterwarfen und dies in einem Sinne, der geeignet war, alles Bestehende ins Wanken zu bringen. Das haben sie zuerst und mit dem gröfsten Erfolg gethan und darin liegt ihre entscheidende Bedeutung.

Die erstaunliche Wirkung, welche die sophistischen Lehren auf die Gemüter ausübten, sowie die rasche Verbreitung, welche

[illegible] wären kaum denkbar, wenn nicht das Bedürfnis und

die Anschauungsweise der Menge ihnen entgegen gekommen wäre und verlangend die Hand entgegen gestreckt hätte. Haben Männer wie Zeller und Grote sehr eingehend und überzeugend dargelegt, inwiefern der ganze öffentliche Geist auf eine Richtung der Philosophie hindrängte, wie sie sich in den Sophisten verkörpert zeigt, so will ich hier nur mit wenigen Strichen anzudeuten suchen, inwiefern gerade auf dem Gebiet, um das es sich hier handelt, mehr als auf andern Gebieten die wissenschaftliche Theorie unheilbringend wirken kann.

So lange der Mensch unbefangen, ohne zersetzendes Grübeln des Verstandes, das eingeborene Gefühl für das Rechte und Gute zum Richter seines Handelns macht, ist er zwar keineswegs vor den Schlingen des Bösen gesichert, aber er ist doch nicht der Selbsttäuschung über sein Thun und Lassen ausgesetzt. Fängt er aber an, die sittlichen Fragen der Entscheidung des prüfenden Verstandes anheimzustellen, so steht er vor einem langen und schwierigen Weg, voll von Täuschungen und Selbstbetrug. Denn sobald man an die verstandesmäfsige Zergliederung auch der scheinbar einfachsten und selbstverständlichsten Erscheinungen des geistigen Lebens herantritt, so eröffnet sich ein Meer von Schwierigkeiten, das zu überwinden nicht ohne mancherlei Verirrungen möglich ist. Und diese Verirrungen werden um so verhängnisvoller wirken, je mehr der zu Grunde liegende Gegenstand unmittelbar unser Handeln betrifft. Eine richtige Theorie des Sehens, des Ursprungs und Wesens der Gesichtsvorstellungen ist eine wissenschaftliche Aufgabe so gut, wie ein richtiges Princip der Ethik. Ist einmal die Frage danach aufgeworfen, so wird der menschliche Wissensdrang nicht eher ruhen, als bis er zu einer befriedigenden Lösung gekommen ist, trotz aller Fehlversuche, die hier wie dort unvermeidlich sind. Aber wie verschieden sind diese Fehlversuche auf beiden Gebieten in ihrer praktischen Bedeutung. Eine verfehlte Theorie des Sehens ist ohne alle Bedeutung für das Sehen selbst. Ein jeder bedient sich der ihm verliehenen Sehkraft, unbekümmert darum, ob die Gesichtsvorstellungen durch Wanderung des Bildes von der Netzhaut ins Gehirn oder wie sonst immer zu Stande kommen. Anders in den ethischen Fragen. Jede verkehrte wissenschaftliche Theorie birgt hier die Gefahr in sich, alsbald verwirrend und störend auf das menschliche Handeln einzuwirken, indem

sie das sittliche Urteil trübt. Und sie wird dies um so leichter und um so wirksamer thun, je mehr sie der Eigenliebe und dem Eigennutz, der Genufssucht und dem Ehrgeiz des Menschen schmeichelt. Kann und wird dies schon der Fall sein auch unter der Voraussetzung, dafs der Fehler der Erklärung nicht dem bösen Willen desjenigen, der ihn begangen, sondern lediglich seiner mangelhaften Einsicht entsprang, so gesellt sich nun hier noch hinzu, was bei Lösungsversuchen anderer wissenschaftlicher Probleme glücklicher Weise nur selten in Betracht kommt: bei dem unmittelbaren Übergreifen der Theorie in das handelnde Leben ist neben dem ehrlichen Irrtum die absichtliche Täuschung nicht nur möglich, sondern auch sehr nahe liegend. Ist für den Physiologen und Psychologen bei Erklärung der Gesichtsvorstellungen ein anderes als das rein wissenschaftliche Interesse kaum denkbar, so redet auf dem ethischen Gebiet der eigene Vorteil ein so bedeutendes Wort mit, dafs unlautere, dreiste, ehrsüchtige Geister hier in Versuchung kommen können, ihre dialektische Überlegenheit ganz andern Zwecken als denen der reinen Wahrheitsliebe dienstbar zu machen. Um so verhängnisvoller wird dann der Einflufs auf die urteilslose Masse sein.

Man wird vielleicht sagen, das heifse die Macht der ethischen Theorie überschätzen. Und dieser Einwand würde für unsere Zeit und unsere Zustände am Ende nicht ganz unzutreffend sein. Denn für die sittlichen Anschauungen der grofsen Masse bei uns kommen dem natürlichen moralischen Gefühl einerseits das Christentum mit seinen reinen und erhabenen sittlichen Vorschriften, anderseits die staatliche Zucht, wie sie sich in unserer entwickelten Gesetzgebung verkörpert, so wirksam zu Hilfe, dafs wissenschaftliche Erörterungen über das Wesen der Sittlichkeit, welcher Tendenz sie auch sein mögen, nicht allzugefährlich erscheinen. Schon der Abstand zwischen der Gelehrtenzunft und der Masse des Volkes scheint zu grofs, der Grad der Bildung, den das Verständnis ethischer Theorien erfordert, zu hoch, als dafs die letzteren zu viel Gewalt über die Gemüter erhalten könnten. Nichtsdestoweniger können wir doch auch bei uns schon leider zur Genüge gewahren, wie bethörend und vergiftend die wissenschaftliche Theorie auf die Vorstellungen der Menge wirken kann. Welche Verwirrung richtet in vielen Köpfen die Ansicht von der Relativität aller ethischen Er-

kenntnisse und Forderungen an, ganz zu schweigen von der weiten Verbreitung und zähen Verteidigung, deren sich gewisse materialistische Lehren in den Kreisen unserer Sozialdemokratie erfreuen!

Wie viel empfänglicher und dankbarer aber war der Boden, den das Griechenvolk, voran die beweglichen Athener, dem Gedeihen solcher Irrlehren bot. Zwar stand bei ihnen dem einfachen und guten Herkommen auch die Religion zur Seite, aber eine Religion, die sich von streitfertigen Geistern, wie die Sophisten es waren, für ihre alle Bande der Ordnung und staatlichen Zucht lockernde Moral ebenso verwerten liefs, wie sie vormals zum Schutz der guten alten Sitte und Denkweise gedient hatte. Die unsittlichen Elemente, welche in der griechischen Götterlehre lagen, hatten dem schlichten und unbefangenen Sinn der älteren Generationen keinen Schaden anzuthun vermocht, da entweder der Wille oder der Mut fehlte, ich will nicht sagen, die wunden Stellen der alten Götterlehre überhaupt aufzudecken — denn dies war von freieren Geistern thatsächlich schon geschehen — wohl aber mit solchen Enthüllungen sich dem grofsen Publikum aufzudrängen. Sobald man aber anfing, die Frage nach der Berechtigung der geltenden sittlichen Anschauungen und des überlieferten Herkommens unter die Menge zu werfen, und, was die Vorfahren, ihrem unbefangenen Gefühl folgend, festgesetzt, mit dem Verstande zu prüfen, mufste, was bis dahin als eine Stütze der Ordnung und guten Sitte gegolten, sogar zu einer gefährlichen Waffe gegen dieselbe werden. Und so wenig wie die Religion konnte die bestehende Gesetzgebung dem andringenden neuen Geist genügenden Widerstand bieten. Denn sie lag ja ganz und gar in der Hand derjenigen, welche die neuen Ideen begierig in sich aufnahmen, in der Hand der grofsen Masse. War also einmal der Bann des Herkommens und der blinden Gewohnheit gebrochen, so gab es nur einen Damm, der die verderbliche Flut zurückhalten konnte, die bessere wissenschaftliche Erkenntnis, die man an die Stelle der schlechten setzen mufste. Das konnte nur im freien Kampfe der Geister geschehen. Ein langer und schwerer Kampf. Sokrates hat ihn aufgenommen. Die neuen Ansichten verbreiteten sich um so rascher, je zuversichtlicher und dreister sie sich hervorwagten und je lebhafteren und empfänglicheren Geistes diejenigen waren, denen sie gepredigt wurden. Es hat kein Volk gegeben, das ein regeres Bedürfnis nach Aufklärung

gefühlt und gröfsere Freude empfunden hätte an allem Neuen, was den Geist anregen und das Spiel seiner Kräfte in Bewegung erhalten konnte, als das griechische. Und wie wurden dem Neuen die Wege bereitet! Nicht, wie bei uns in der Hauptsache durch das geschriebene und gedruckte Wort, das nur selten die Kraft hat, wie der zündende Funken in das Gemüt des Lesers überzuspringen, sondern in lebendiger Rede, unterstützt durch die Macht der Persönlichkeit und den Wohllaut einer klangvollen Sprache, deren systematische Ausbildung und wirksame Zubereitung für die Zwecke der Überredungskunst recht eigentlich das Werk der Sophisten war.

Es wäre unhistorisch, zu behaupten, dafs die Griechen nicht auch ohne die Sophisten auf die abschüssige Bahn des Abfalls von dem Hergebrachten geraten wären; allein die Sophisten beschleunigten dies innere Zersetzungs- und Zerstörungswerk, und indem sie die im Volke bereits wirksamen Mächte mit dem Schein einer wissenschaftlichen Rechtfertigung umgaben, leisteten sie der sittlichen Verwilderung einen ähnlichen Dienst, wie ihn Machiavell mit seinem Buche vom Fürsten der grenzenlosen Selbstsucht und schamlosen Wortbrüchigkeit der italienischen Staatsmänner und Herrscher des 16. Jahrh. leistete.

Wenn ich in dem, was ich eben entwickelt habe, die wesentlichste Eigentümlichkeit der Sophistik zu erkennen glaube, so ist damit die Bedeutung derselben doch nicht annähernd erschöpft; und betrachtet man gewisse Vertreter derselben, wie denjenigen, dem ich mich jetzt zuwende, den Hippias von Elis, so könnte es fast scheinen, als gehörte er einer wesentlich unschuldigeren Geistesrichtung an, welche ihren Ehrgeiz lediglich darein setzte, das gesamte Wissen der Zeit schlagfertig zu beherrschen und es in die weitesten Kreise des Volkes zu tragen. Allein, wie sehr einerseits der Geist, in dem er diese Popularisierung der Wissenschaften betrieb, den Stempel des echt Sophistischen trug und wie andererseits auch die specifisch sophistischen Lehren auf dem Gebiete der Moral und Politik in ihm ihren warmen Verfechter fanden, wird sich hoffentlich zeigen, wenn wir nunmehr den Versuch zu einer Schilderung seiner Persönlichkeit machen, welche die Geduld nicht lange in Anspruch nehmen wird, da es nicht eben Vieles und Sicheres ist, was wir von ihm wissen. Was uns aus dem

Altertum über ihn berichtet wird, findet sich zusammengetragen in einer fleifsigen Monographie von Mähly im Rheinischen Museum, welche die zerstreuten Züge zu einem Bilde zu vereinigen sucht. Natürlich ist es jedem erlaubt, sich auf Grund des gesammelten Materials auch ein von dem seinigen in manchen Stücken abweichendes Bild zu entwerfen, wie es im Folgenden geschehen wird.

Gleich in der Bestimmung von des Sophisten Lebenszeit irrt Mähly in auffallender Weise, indem er infolge eines grammatischen Mifsverständnisses der betreffenden Nachricht[1]), das ich in neueren Darstellungen der Geschichte der Philosophie noch nicht berichtigt finde, ihn nahebei zu einem Altersgenossen des Isokrates macht, also bis weit in das 4. Jahrhundert herabdrückt, während er thatsächlich im 4. Jahrhundert nicht mehr viel zu suchen hat, sondern etwa als Altersgenosse des Sokrates und Prodikus zu betrachten ist. Er war also Zeuge der glänzenden Entfaltung aller Künste und Wissenschaften im perikleischen Zeitalter, wie auch Zeuge der furchtbaren Zerstörungen und der sittlichen Zerrüttung, welche der peloponnesische Krieg anrichtete. Alle Erscheinungen der Zeit fanden in ihm einen aufmerksamen Beobachter, und was dieselbe an Wissen aufgespeichert, das wufste er, wenn auch ohne tiefere geistige Durchdringung sich bis zu einem gewissen Grade zu eigen zu machen. Seine Vaterstadt Elis im Peloponnes gab ihm reichlich Gelegenheit, sich mit den geistigen Strömungen Griechenlands bekannt zu machen und nach allen Seiten hin Beziehungen anzuknüpfen. War sie doch die Hauptstadt desjenigen Landes, in dessen Grenzen die glanzvolle Vereinigungsstätte Griechenlands lag,

1) Nämlich Plut. vit. dec. or. (S. 249. 71 Westerm.) sagt: *ἐγένετο δ' αὐτῷ* (sc. *Ἰσοκράτει*) *καὶ παῖς Ἀφαρεὺς πρεσβύτῃ ὄντι ἐκ Πλαθάνης τῆς Ἱππίου τοῦ ῥήτορος ποιητός κ. τ. λ.* [und Suidas S. 331. 85 Westerm. biogr.: *Ἀφαρεὺς Ἀθηναῖος ῥήτωρ υἱὸς τοῦ σοφιστοῦ Ἱππίου καὶ Πλαθάνης, πρόγονος* (Stiefsohn) *δ' Ἰσοκράτους τοῦ ῥήτορος*]. Hier will Mähly hinter *τοῦ ῥήτορος* ergänzen *γυναικός*, und nicht, wie es der allgemeine griechische Sprachgebrauch fordert, *θυγατρός*, indem er sich auf die Stelle weiter unten bei Plut. S. 252 beruft *ἔπειτα Πλαθάνην τὴν Ἱππίου γυναῖκα ἠγάγετο.* Es ist aber doch wahrscheinlich, dafs hier *γυναῖκα* nach ganz gewöhnlichem Sprachgebrauch zu *ἠγάγετο* und nicht zu *Ἱππίου* gehört: 'er führte sie als sein Weib heim'. In der Stelle des Suidas, die oben mitgeteilt ist, scheint einfach ein Versehen vorzuliegen.

VIII.

DER SOPHIST

HIPPIAS VON ELIS.

EIN VORTRAG.

---

astronomische Dinge Auskunft giebt. In Übereinstimmung damit werden in dem gröfseren der beiden unter Platos Namen überlieferten Gespräche, die nach Hippias selbst als dem Hauptgesprächsführer benannt sind, als Gebiete, in denen er zu Haus ist, u. a. bezeichnet Astronomie, Geometrie und Arithmetik. Besonders auf seine astronomischen Kenntnisse scheint er sich nicht wenig zu Gute gethan zu haben.

Auch damit aber ist sein Repertoir noch bei weitem nicht erschöpft. In dem kleineren Dialog Hippias läfst Plato sich den Sophisten zum Herold seiner eigenen Vielwisserei machen. Und womit prahlt er da alles! Er hat prosaische Vorträge über alles Mögliche auf Lager, über ethische und ästhetische Fragen; aber er spricht nicht blofs über die Dichter, sondern ist auch selbst Verfasser von Epen, Tragödien und Dithyramben. Er gebietet über die Kenntnis der Rhythmen und Harmonieen, hat Einsicht in das Wesen der Buchstaben, d. h. ist Meister der Grammatik. Und da er schlechthin alles verstehen wollte, so achtete er sich auch nicht zu vornehm, dem Schneider, Schuster und Gürtler ins Handwerk zu pfuschen. Er rühmt sich bei Plato, sein Prachtgewand, seine zierlichen Sandalen, seinen strahlenden Gürtel höchst eigenhändig verfertigt zu haben, wobei es dahingestellt bleibe, wie viel von dieser Prahlerei auf Rechnung von Platos Ironie, wie viel auf wirkliche Kenntnis des Handwerks von Seiten des Hippias zu setzen sei.

Nimmt man dazu, dafs er schon frühzeitig auf den meisten der genannten Gebiete sich auch schriftstellerisch versuchte, so bekommt man das Bild eines äufserst betriebsamen Mannes, der von Jugend auf mit vollem Bewufstsein auf das Ziel lossteuerte, sich zu einer Art Universalgenie zu machen. Und man frägt billig, wie ein Kopf fähig war, Massen des Wissens von solchem Umfang zu beherbergen, dafs sie ihn gewissermafsen zu einem lebendigen Konversationslexikon machten.

Die Sache verliert etwas von dem Wunderbaren, das sie zu haben scheint, wenn man den Stand und die Ausbildung all der Wissenschaften, die er zu beherrschen vorgab, in Betracht zieht. Dafs die Archäologie mehr ein buntes Allerlei anziehender Geschichten, als eine Wissenschaft war, die auf mühsamer und den vollen Scharfsinn des Forschers herausfordernder Sonderung des

Wahrscheinlichen von dem Unwahrscheinlichen und Verknüpfung des ersteren zu einem in sich haltbaren und allen Bedingungen der geschilderten Zeit entsprechenden Gesamtbilde ausgeht, ist bereits oben bemerkt. Die Astronomie zeigt zwar, namentlich in der Schule der Pythagoreer, schon eine ziemlich hohe, wohl vielfach auf orientalischer Überlieferung beruhende Ausbildung: man wufste ungefähr den Mondlauf mit dem Sonnenlauf zu vergleichen und kannte sogar annähernd die Umlaufszeiten der Planeten. Allein gröfstenteils bewegte man sich noch in schwankenden Phantasieen über den Aufbau des Himmels und des Sonnensystems unter starker Vorliebe für die meteorologische Auffassungsweise: die strengere Ausbildung der eigentlich mathematischen Astronomie war erst das Werk der platonischen und später der alexandrinischen Schule. — Die Geometrie war über den pythagorischen Lehrsatz noch nicht weit hinausgekommen[1]) und die Arithmetik war nichts weiter als die elementare Rechenkunst. Die Grammatik bestand, abgeseheh von der Erforschung der alten Litteratur, die anfangs ihre Hauptaufgabe gewesen zu sein scheint, noch in einer Ansammlung höchst willkürlicher und gewagter Annahmen über das Wesen der Laute und den Ursprung der Wörter aus denselben, wenngleich die Litteratur darüber schon eine ziemlich reiche war.

Immerhin aber stellte das alles, in einem Kompendium vereinigt gedacht, schon eine recht stattliche Summe von Kenntnissen

---

1) Hippias ist ganz unverdienter Weise in den Ruf eines bedeutenden Mathematikers gekommen. Proclus nämlich (in Eucl. p. 272) nennt einen Hippias als Entdecker einer Kurve (*τετραγωνίζουσα*, *quadratrix*), vermittelst deren die Dreiteilung des rechten Winkels ermöglicht ward. Schon Blafs hat (Fleckeis. Jahrb. 105 p. 28) gezeigt, dafs dies nicht der Sophist Hippias gewesen sein kann, und Cantors (Gesch. der Math. p. 165) Gründe für das Gegenteil sind nichts weniger als stichhaltig. Er sagt: 'Proclus besitzt in seinem Kommentar eine Gewohnheit, von der er nie abgeht. Er schildert einen Schriftsteller, welchen er anführt, sofern Mifsverständnisse möglich wären, mit deutlicher Benennung, läfst aber später die Beinamen weg, wenn er es unbeschadet der Deutlichkeit thun darf.' Das ist falsch. Apollonius z. B. wird p. 71, 19 mit seinem blofsen Namen eingeführt und auch weiter fast immer nur mit diesem citiert. Nur einmal p. 279, 17 wird er später ohne alle Not *Ἀπολλώνιος ὁ Περγαῖος* genannt, ganz principlos. Proclus bindet sich darin an gar keine bestimmte Regel. Dadurch wird Cantors Schlufs über Hippias hinfällig.

dar, die sich zu lebendigem Besitze zu machen und selbstthätig weiter zu bilden nicht das Werk eines mittelmäfsigen Kopfes sein konnte. Allein man darf sich von der Art und dem Grade, in dem Hippias dies alles in sich aufzunehmen wufste, keinen all zu hohen Begriff machen. Es hiefse ihm viel zu viel Ehre anthun, wollte man ihn einen universellen Geist nennen. Deren, wenigstens im besseren Sinne, wie es Aristoteles und Humboldt waren, die mit der Breite des Wissens zugleich die Tiefe verbanden, hat die Geschichte der Wissenschaften nur äufserst wenige aufzuweisen. Höchstens einen Polyhistor könnte man ihn nennen, und auch dieses nur mit grofser Einschränkung. Denn sein Wissen war nicht das schwere Rüstzeug echter und gediegener Gelehrsamkeit, sondern der Flitterstaat rasch aufgeraffter Kenntnisse, die er für die Zwecke des wirksamen Vortrags zierlich zu verarbeiten verstand. In der Astronomie z. B. hielt er sich, wie es scheint, vornehmlich an die meteorologischen Erklärungen, die der festen mathematischen Grundlage entbehrten und der Einbildungskraft den ausgiebigsten Spielraum gewährten. Sicher wird er einige Kenntnisse des Kalenders, des Sonnen- und Mondlaufes besessen haben. Ob er aber auch den Pythagoreern in die Geheimnisse der Planetenumläufe zu folgen im Stande war, bleibt billig dahingestellt. Die Grammatik verdankt gerade den Sophisten wesentliche Förderung teils in Bezug auf die Ausbildung der Terminologie, teils in Hinsicht auf Unterscheidung der Wortklassen und Synonymik: aber als eigentliche Fortbildner auf diesem Gebiete werden wohl Protagoras und Prodikus, nicht aber Hippias genannt. So schrumpft denn die Bewunderung für seinen Universalismus erheblich zusammen.

Nichtsdestoweniger gehörte doch mehr als die blofse Sucht zu glänzen, es gehörte auch ein gut Stück Willenskraft dazu, um auch nur dies encyklopädisch oberflächliche Wissen sich anzueignen und, was mehr sagen will, in beständiger Bereitschaft zu halten. Gerade dies letztere war ja die Voraussetzung seiner ganzen Wirksamkeit und Laufbahn. Denn der von ihm gewählte Beruf stellte an ihn die Anforderung, den verschiedensten Geschmacksrichtungen eines stets wechselnden und in seinen Wünschen sehr vielgestaltigen Publikums gerecht zu werden. Es genügte demnach nicht eine Anzahl Vorträge auf dem Papier, er mufste sie auch im Gedächtnis haben, um je nachdem das eine oder das andere Register

ziehen zu können. Wollte er nicht zum Lügner werden mit seinem Versprechen, eine jede Frage, die man ihm vorlegte, in längerer oder kürzerer Rede zu beantworten, so mufste sich nicht blofs sein Verstand, sondern auch sein Gedächtnis jederzeit willfährig zeigen. Zu dem Ende sehen wir ihn eifrig beflissen, einen Anker zu suchen, der stark genug war, um daran die Masse des Erlernten in seinem Geiste zu befestigen. Er fand ihn in der Gedächtniskunst, der Mnemonik, der einzigen Kunst, für die ihm das Lob selbstthätiger Fortbildung nicht vorenthalten werden kann — das der Erfindung fällt nicht ihm, sondern nach allgemeiner Überlieferung dem ehrwürdigen alten Dichter Simonides von Ceos zu. Dürfen wir aus dem, was Spätere, namentlich Cicero, über diese Kunst zu einer Zeit mitteilen, wo sie besonders zu rhetorischen Zwecken schon weiter entwickelt war, einen Rückschlufs auf unseren Hippias machen, so waren die Mittel dieser Mnemonik ähnliche, wie sie noch unsere heutigen Gedächtniskünstler lehren. Sie bestanden einerseits in der Zuhilfenahme lebendiger Bilder und anschaulicher Symbole, durch deren enge und gewohnheitsmäfsig befestigte Verbindung mit den minder lebhaften Vorstellungen des Geistes man die letzteren jederzeit leicht wieder vor das Bewufstsein heben konnte, anderseits darin, dafs man einer Reihe zusammengehörender Erkenntnisse eine anschauliche räumliche Vorstellung zu Grunde legte, etwa ein Haus mit seinen verschiedenen Sälen und Zimmern, oder was sonst für ein Fachwerk, in das man Stelle für Stelle das Einzelne einordnete. Beide Methoden erscheinen übrigens bei Cicero verbunden, indem er dem Redner rät, die einzelnen Gedanken in seiner Rede in seinem Geiste zu Bildern zu verkörpern und diese Bilder an den Orten, d. h. in ein anschauliches Fachwerk einzutragen. Dient das letztere der festen Aneignung und Beherrschung des ganzen Gedankenganges, d. h. der Disposition, so ist das erstere das Mittel, sich das Einzelne gegenwärtig zu erhalten. Was nun den Wert dieser Kunst überhaupt anlangt, so wäre zwar einem jeden ein so ehernes Gedächtnis zu wünschen, dafs er mit Themistokles dieselbe mit der Bemerkung von sich abweisen könnte, er möchte lieber vergessen lernen, aber eine so beneidenswerte Gedächtnisstärke ist nur das Erbteil Weniger. Und darum sind die Bemühungen des Hippias an sich recht menschenfreundlich und anerkennenswert, wenngleich

es eine andere Frage ist, ob dieselben sich auch für andere so erfolgreich bewiesen haben, wie für ihn selbst. Denn er lernte nicht nur, wie uns im gröfseren Hippias mitgeteilt wird, seine Reden leicht auswendig, sondern hatte es soweit gebracht, dafs er nach einmaligem Anhören fünfzig Wörter zu wiederholen im Stande war.

Wenn wir so unseren Helden als einen Mann kennen lernen, der von früh auf alles Wissenswerte wie ein Schwamm in sich einsog, um es im Sophistenberuf zu verwerten, so drängt sich uns die Frage auf, welche Beziehungen zu den eigentlich sophistischen Kreisen auf seine Ausbildung Einflufs gewannen. Allein hier lassen uns die Nachrichten sehr im Stich. Kann man auch getrost annehmen, dafs seit dem Auftreten des Protagoras das Interesse für die neuen Offenbarungen allenthalben rege genug war, um auch ohne engeren persönlichen Verkehr mit einem Vertreter dieser Richtung die Aneignung des neuen Geistes möglich erscheinen zu lassen, so würde es uns doch erwünscht sein, wenn wir Spuren einer näheren Berührung mit einem der älteren Sophisten nachweisen könnten. Die einzige Fährte dafür findet sich bei einem sehr späten und unzuverlässigen Schriftsteller, bei Suidas, der ihn einen Schüler des Hegesidamos nennt. Aber einen Philosophen oder Sophisten dieses Namens hat es überhaupt nicht gegeben. Will man daher nicht annehmen, die Nachricht sei völlig aus der Luft gegriffen, wie es Mähly thut, so wird man an ein Versehen des Schreibers denken müssen. Wenn ich nun die älteren Sophisten durchmustere, denen er den Altersverhältnissen nach als Anhänger nahe getreten sein könnte, so finde ich nur einen einzigen, dessen Namen etwa durch fehlerhaftes Abschreiben zu dem oben mitgeteilten verdorben werden konnte: das ist Hippodamos[1]), den K. Fr. Hermann in einer eingehenden Monographie mit Recht den älteren Sophisten zurechnet. Und merkwürdiger Weise bietet gerade dieser die auffallendsten Berührungspunkte mit unserem Hippias. Seinem eigentlichen Berufe nach Architekt, ausgezeichnet namentlich durch seine Kunst in der Anlegung von Städten, die er vor allem bewährte bei der Erbauung des Piräus

1) Man setze die beiden Namen in altgriechischer Schrift (mit grofsen Buchstaben) unter einander und man wird finden, dafs die Züge gar nicht weit von einander abliegen.

und der Städte Rhodus und Thurii, war er doch weit entfernt, sich auf dieses Gebiet zu beschränken. Er machte zunächst auch die politische Einrichtung der Städte zum Gegenstand des Nachdenkens nicht blofs, sondern einer schriftstellerischen Arbeit, von der uns Aristoteles und Stobäus berichten. Für Vervollkommnung aller technischen Fertigkeiten hatte er einen regen Sinn, wie er denn in seiner Staatsverfassung für nützliche Erfindungen Belohnungen aussetzte. Was uns ihn daneben für die hier in Betracht kommenden Beziehungen merkwürdig macht, das ist einmal weniger seine Eitelkeit im Allgemeinen, denn die teilte er mit allen Sophisten, als vielmehr die besondere Art derselben, die sich in der peinlichsten Sorge für sein Äufseres verriet, sodann vor allem sein Interesse für Naturwissenschaft. Aristoteles sagt von ihm in seiner Politik: (11, 8. 1267^{b} 22): „Der erste unter den nicht praktischen Staatsmännern, welcher etwas über die beste Staatsform aufzustellen unternommen hat, war Hippodamos, des Euryphon Sohn aus Milet, derselbe, welcher den Städtebau mit geteilten Quartieren aufgebracht und im Piräus die sich durchschneidenden Strafsen angelegt hat, und der übrigens auch in seinem ganzen Auftreten, aus Sucht sich auszuzeichnen, so sehr in das Klügeln geriet, dafs er manchen einen geckenhaften Eindruck machte mit seiner Haarfülle und den kostbaren Schmucksachen und der einfachen[1]), aber nicht blofs im Winter, sondern auch zur Sommerzeit warmen Kleidung, wie er denn auch ein die ganze Natur umfassender Gelehrter sein wollte.“ Es ist, als ob wir den Hippias schildern hörten, wie er sich uns bisher dargestellt hat und weiterhin darstellen wird mit seiner alles umfassenden Kunstfertigkeit, seiner Richtung auf die Naturkenntnis und seiner grenzenlosen, bis auf die kleinste Falte seiner Toilette sich erstreckenden Eitelkeit. Mit der Vorliebe für Naturwissenschaften fällt eigentlich Hippias aus dem Kreise der gewöhnlichen Sophisten heraus, wie er sich denn von Protagoras in dem gleichnamigen Dialoge des Plato sogar dafür verspotten lassen mufs. Ein näheres Verhältnis zum Hippodamos würde uns die sonst etwas auffällige Thatsache aufs beste erklären. Und wenn Hippodamos zunächst Architekt war, was wir von Hippias

1) Eigentlich 'wohlfeilen' *εὐτελοῦς*, wenig passend für die ganze Schilderung und auch nicht in klarem Gegensatz zu dem, was folgt. Vielleicht ist zu lesen *εὐσταλοῦς* 'kleidsam, gefällig'.

bisher nicht gehört haben, so findet sich doch auch hierfür eine Art verwandtschaftlicher Beziehung zwischen beiden in einem Schriftchen, das unter dem Namen des Lucian auf uns gekommen ist und den Titel trägt: *Ἱππίας ἢ βαλανεῖον*, Hippias oder das Bad. Es ist dies eine offenbar ironisch gemeinte Lobrede auf einen Hippias, angeblich einen Zeitgenossen des Verfassers, einen Alleswisser und Alleskönner. Zugegeben, dafs es sich thatsächlich auf einen Zeitgenossen bezieht, so scheint doch alles darauf hinzuführen, dafs dieser Zeitgenosse nicht Hippias hiefs, sondern dafs für denselben zum Zwecke der Persiflage die Maske des alten Hippias, des Prototyps dieses Genres von Leuten gewählt ist. Denn unverkennbar stimmt alles, was wir von dem Manne aus dem Schriftchen erfahren, genau zu dem Signalement unseres Hippias. Es wird uns nämlich unter vielen Verbeugungen vor der vielseitigen Bildung des Mannes eine Art Tausendkünstler vorgeführt, der auf allen möglichen Gebieten nicht nur in der Theorie stark ist, sondern auch als Praktiker das Hervorragendste leistet. Er ist Mathematiker, Astronom, Mechaniker, Kenner der Harmonieenlehre, er ist aber auch — und damit kommt der Autor auf den eigentlichen Gegenstand seiner kleinen Abhandlung — er ist auch Architekt, und diese seine Kunst habe er auf das Glänzendste bewährt bei Anlage eines Badegebäudes, das der Vielgewandte unter schwierigen Verhältnissen mitsamt der ganzen inneren Einrichtung trefflich hergestellt hat.

Hier hätten wir also den Hippias auch als Architekten: denn da im übrigen alle Züge der Schilderung dem Bilde des alten Hippias entlehnt sind, so wird man annehmen dürfen, dafs diese architektonische Kunstfertigkeit nicht ganz willkürlich mit dem Namen des Hippias in Verbindung gebracht ist, vielmehr auf eine Tradition deutet, nach welcher sich derselbe auch mit dieser Kunst beschäftigt oder wenigstens mit ihr geprahlt hat.

Zu dem Gesagten gesellt sich als bestätigendes Moment noch Folgendes: Den angeblichen Lehrer des Hippias charakterisiert Suidas näher dadurch, dafs er ihn zum Verfechter der Ansicht macht, das höchste Ziel menschlichen Strebens sei die Selbstgenugsamkeit, das Sichselbstgenugsein (*ὃς τέλος ὡρίζετο τὴν αὐτάρκειαν*). Dies hat Mähly noch vollends darin bestärkt, der Nachricht des Suidas allen Glauben zu versagen. Denn die Selbst-

genugsamkeit als höchstes Gut ist ja, so sagte er, das Ideal des Antisthenes und der cynischen Schule, mit der weder Hippias noch sein vermeintlicher Lehrer, wie es auch mit der Nachricht um letzteren bestellt sein mag, etwas gemein gehabt haben kann. Allein, was auf den ersten Blick allerdings Mifstrauen gegen die ganze Nachricht erwecken kann, das erweist sich bei näherer, unbefangener Betrachtung eher als eine Stütze für dieselbe. Denn die Selbstgenugsamkeit der Cyniker ist nicht diejenige, die unmittelbar in dem Begriffe des Wortes liegt. Ihr Ideal ist vielmehr die Tugend und die in dieser liegende Selbstgenugsamkeit, indem ihnen neben derselben alles andere entbehrlich, ja verächtlich erscheint. So kommt es, dafs bei ihnen die Selbstgenugsamkeit geradezu zur Bedürfnislosigkeit wird, was sie dem Begriff nach durchaus nicht ist. Denn streng begriffsmäfsig gefafst bezeichnet die Selbstgenugsamkeit nichts anderes als die Fähigkeit, alles, dessen man bedarf, sich selbst beschaffen und herstellen zu können. Das schliefst keineswegs aus, dafs diese Bedürfnisse recht mannigfaltiger und weitgehender Natur sind. In diesem eigentlichen und ursprünglichen Sinne aber pafst das Wort auf keinen besser, als auf unsern Hippias und denjenigen, den wir als seinen Lehrer vermuten. Denn beide setzten gerade ihren Stolz darein, alles zu verstehen und alles sich selbst verfertigen zu können. Ich verhehle mir nicht, dafs dieser meiner Vermutung über das Verhältnis der beiden Männer zu einander bei der Dürftigkeit und Unsicherheit der zu Grunde liegenden Nachricht viel zur Gewifsheit fehlt; allein auch wenn sie sich als unhaltbar erweisen sollte, erscheint es mir nicht unnütz, auf die besondere Geistesverwandtschaft der beiden Sophisten hingewiesen zu haben.

Haben wir so die Gebiete durchmustert, auf denen sich unser Held heimisch zu machen wufste, sowie die örtlichen und persönlichen Einflüsse zu ermitteln gesucht, unter denen sich seine Bildung vollzog, so werden wir, wenn wir uns nunmehr der Betrachtung seiner äufseren Wirksamkeit, als der Frucht seiner Bildung, zuwenden, der Eitelkeit des Mannes es zutrauen dürfen, dafs, sobald er sich hinreichend gerüstet glaubte, als Lehrer und Redner vor der Welt zu prunken, er auch keinen Augenblick säumte, dem eigenen Drang wie den in der Zeit liegenden Antrieben zu folgen. Und wie dem werdenden, so hat dem fertigen Sophisten

gewiſs wieder die Nachbarschaft von Olympia die entscheidendsten Dienste geleistet. Denn wo gab es eine Stätte, die geeigneter gewesen wäre, den Namen eines Mannes auf aller Zungen zu bringen? Wo war zugleich sicherer und schneller, als hier vor dem Richterstuhl des gesamten Griechenland, die Gunst der öffentlichen Meinung zu gewinnen, wofern dem Vertrauen in die eigene Kraft das Glück sich zugesellte? Thatsächlich fehlte er, wie uns Plato ausdrücklich berichtet, niemals bei diesen Versammlungen. Wo er in früheren Jahren als Zuschauer und Beobachter geweilt hatte, da tritt er jetzt selbst als vollendeter Meister vor das Publikum, dessen Aufmerksamkeit er schon durch die Eleganz seines äuſseren Aufzuges und Auftretens auf sich zu lenken verstand. Das *spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae* fand auf ihn seine volle Anwendung. In seinem prachtvollen Purpurgewand, mit dem reich gestickten Gürtel, wie ihn uns Plato schildert, stolzierte er in wohleinstudierter Haltung und Bewegung vor den Leuten einher. Im Tempelraum versammelt er sie dann um sich und erbietet sich, wie Plato wörtlich sagt, nicht nur von seinen zum Schauvortrag bereit gehaltenen Reden jede, die einer etwa begehrt, zu halten, sondern auch jedem nach Belieben auf das, was er etwa fragen will, zu antworten. Wir können ihn uns in der Ausübung dieses letzteren Geschäfts lebhaft vorstellen nach der Schilderung, die wir in Platos Protagoras von ihm erhalten, wo er auf hohem Lehnsessel dem Richter gleich, oder dem Meister vom Stuhl, seine unfehlbaren Wahrsprüche erteilt. Denn was wäre ihm verborgen gewesen? Er hatte, dem Sänger gleich in der Götter urältestem Rat gesessen und der Dinge geheimste Saat belauscht. Für ihn wären Shakespeares Worte nicht geschrieben gewesen, daſs es gar vieles giebt zwischen Himmel und Erde, wovon sich die Schulweisheit nichts träumen läſst. Was die Stoiker später ihren Weisen andichteten, das vereinigte er fast alles in sich, *dives, qui sapiens est, Et sutor bonus et solus formosus et est rex.* Dieser Weise ist, wie ihn Horaz persifliert, reich, ist ein guter Schuster, ist allein schön und ein König. Nur dürfen wir die Reihe der Prädikate, welche den stoischen Weisen kennzeichnen, in Bezug auf Hippias nicht ganz zu Ende führen: denn da stoſsen wir auch auf den Satz, daſs der Weise weder täuscht noch lügt, eine Verpflichtung, deren Rechtmäſsigkeit Hippias nicht so ohne weiteres anerkannt haben würde.

Wenn er so Weisheit spendend im Tempel sich bald diesem, bald jenem, bald wieder der ganzen Versammlung zuwendet, so meint man in ihm das Vorbild jenes späteren schillernden Sophistengeschlechtes zu erkennen, das ohne jeden Zug von Wissenschaftlichkeit, wie er einem Protagoras und Prodikus doch nicht abzusprechen ist, nur in der Kunst über alles und jedes in wohlgesetzter, zierlicher Rede leicht etwas vorzubringen, seinen Beruf sieht. Und er hatte verhältnismäfsig noch leichteres Spiel als jene späteren. Er hatte das Glück, noch ein andachtsvolleres und gläubigeres Publikum zu haben als jene. Denn noch war die Sache neu und übte auf die Hörer einen gewissen Ehrfurcht gebietenden Zauber. Darum war er sicher vor einer so unzeitigen und unehrerbietigen Unterbrechung, wie sie einem sophistischen Prahlhans der Folgezeit widerfuhr, der sich berühmte, er habe sich mit jeder Philosophie befafst. 'Wenn', sprach er, 'Aristoteles mich zum Lyceum ruft, ich werde folgen; wenn Plato zur Akademie, ich werde kommen; wenn Zeno, ich werde in der Halle weilen; wenn Pythagoras ruft, ich werde schweigen.' Hier erscholl es ihm aus den Zuhörern: 'Sidonius, Pythagoras ruft.'

Hat man sich die Prahlereien des Hippias auch sicher z. T. aus einer gewissen naiven Eitelkeit zu erklären, die durch das Bewufstsein genährt ward, wirklich vielerlei gelernt zu haben, so hat sein Auftreten doch unleugbar etwas Charlatanmäfsiges, dem die späteren Sophisten um so stärker verfielen, je mehr an die Stelle des naiven Selbstvertrauens bei ihnen die bewufste Berechnung auf die Leichtgläubigkeit der Menge trat.

Aber wie Olympia im allgemeinen die Stätte des Wettkampfes war, so traten hier auch die Helden des Geistes mit andern in die Schranken zur Wettbewerbung um den Preis. Und hierin war Hippias nicht minder stark, als in der Erfüllung der sonstigen Anforderungen, die an ihn herantraten. Er rühmt sich, dafs, seitdem er als Kämpfer in Olympia aufgetreten sei, er noch niemals einen getroffen habe, der es ihm in irgend etwas zuvorgethan habe.

Einmal in den Sattel gehoben, tummelte der rührige Mann sein Röfslein mit immer wachsender Selbstgefälligkeit und Aufgeblasenheit. Auf dem Boden Olympias bewegte er sich um so sicherer und heimischer, als er, ein angesehener Bürger der Stadt, unter deren specieller Obhut die heilige Stätte stand, an dem Fest-

orte gewissermaſsen als Wirt die Honneurs machte. Wie er verbindlich die Gäste empfing, so ward er der Gegenstand von Aufmerksamkeiten und Artigkeiten.

Aber der Aufenthalt in Olympia diente doch mehr bloſs dazu, ihn bekannt zu machen, nach allen Seiten Beziehungen anzuknüpfen, Einladungen entgegenzunehmen u. dgl., als ihm den goldenen Lohn zu bringen, den er so wenig, ja noch weniger als andere Sophisten verschmähte. Diesen brachten ihm seine Reisen und Wanderungen, die ihn durch einen ansehnlichen Teil der griechischen Welt, bis nach Sicilien führten. Jede solche Reise war für ihn, wie bei unsern nach Amerika pilgernden Vorlesern und Sängern, ein reicher Fischzug. Denn den Leuten das Geld aus den Taschen zu locken verstand er so vortrefflich wie irgend einer der Sophisten. Im gröſseren Dialog Hippias (282 D f.) rühmt er sich, mehr Geld gemacht zu haben, als jede zwei beliebige Sophisten zusammengenommen. Aus Sicilien allein hat er 10 000 Mark mit nach Hause gebracht und aus dem obskuren Landstädtchen Inykus 1300 Mark. Seine Preise berechnete er je nach der Beschaffenheit des Vortrags, den er zu halten aufgefordert ward, vielleicht auch nach den Verhältnissen des Publikums verschieden, wie die andern Sophisten auch. Prodikus z. B. berechnete das Eintrittsgeld für eine seiner Glanzvorlesungen zu 33 Mark, während er eine andere für 75 Pfg. hielt. Hippias scheint höhere Preise gefordert und auch seiner leichtesten Ware durch einen verhältnismäſsig hohen Kurs ein gewisses Ansehen gesichert zu haben, wenigstens auf keinen Fall so weit heruntergegangen zu sein, daſs er Ursache gehabt hätte, wie jener Pfarrer mit seinen Leichenpredigten, von der billigsten den Nachfragenden selbst abzuraten.

Aber nicht bloſs gefüllte Taschen waren die Frucht dieser Reisen. Mit jedem Ausflug mehrte sich zugleich sein Ruf. So reichten sich behende Betriebsamkeit und glückliche Zeit- und Ortsverhältnisse die Hand, um ihn auf der Leiter des Ruhmes Sprosse für Sprosse höher steigen zu lassen. Aber mehr noch als die Erfolge, die er mit den auf eigene Hand unternommenen Reisen erzielte, schmeichelten seiner Eitelkeit die ehrenvollen Aufträge, die er von seiner Vaterstadt Elis zu öfteren Malen erhielt. Seine Berühmtheit nämlich, ebenso wie seine Gewandtheit im äuſseren Auftreten und seine Redefertigkeit lieſsen ihn seinen Mitbürgern als

den geeignetsten Mann für diplomatische Sendungen erscheinen. Ähnlich wie die Niederlande, die ja überhaupt in ihrer politischen Vielgestaltigkeit und reichen materiellen und geistigen Entwickelung bei republikanischer Staatsform lebhaft an Griechenland erinnern, ihre grofsen Gelehrten und Künstler mit diplomatischen Sendungen an die fremden Höfe betrauten, wo sie schon durch den Glanz ihres Namens und ihre Persönlichkeit sich leicht den Boden für ihre politischen Zwecke ebneten, glaubte auch der elische Freistaat seine Interessen andern Staaten gegenüber keinen besseren Händen anvertrauen zu können, als denen seines berühmten Bürgers Hippias. Als Vertreter seines Staates mufste er des ganzen Gewichtes seiner Persönlichkeit in erhöhtem Mafse sich bewufst werden. Namentlich wird uns Sparta als der Staat genannt, wo er wiederholt in solch öffentlicher Sendung erschien, eine Gelegenheit, die er natürlich nicht unbenutzt liefs, um auch als Sophist sein Licht leuchten zu lassen. Er beglückte die Spartaner mit ein und dem anderen seiner Vorträge, die, seinem eigenen Urteil nach, den lebhaftesten Anklang fanden. Gewifs ein seltener Triumph, dafs selbst der ernste, abgeschlossene Spartaner seinen Worten aufmerksam lauschte. Indes lassen wir es unentschieden, ob daran die spontane Bewunderung, oder die Höflichkeit gegen den Gesandten den gröfseren Anteil hatte. Möglich ist immerhin auch das erstere; denn wer Vieles bringt, wird jedem etwas bringen.

Auch nach dem glanzvollen Mittelpunkt der geistigen Bewegung Griechenlands, nach Athen, das er selbst im Protagoras das Prytaneum der Weisheit nennt (337 D), führten ihn seine Wanderungen, obschon häufiger dahin zu kommen der Vielbeschäftigte durch seine mannigfachen andern Engagements sich gehindert sah. Wenigstens spricht er sich in diesem Sinne selbst bei Plato aus. Doch wäre er ganz aufrichtig gewesen, so hätte er vielleicht hinzufügen müssen, dafs er den scharfen, kritischen Luftzug, der zu Athen wehte, nicht recht vertragen konnte. Selbst von seinem, wenn ich so sagen darf, Zunftgenossen Protagoras wird er einigermafsen über die Achsel angesehen. Wie unheimlich mufste es ihm erst zu Mute werden, wie mufste ihm der Boden unter den Füfsen brennen, wenn ihn sein Schicksal der unbarmherzigen Ironie des Sokrates in die Hände führte. Und dafs ihm dies begegnet, ergiebt sich sowohl aus Xenophon, wie aus Platon: dem letzteren gab die wirklich zwischen den

beiden Männern stattgehabte Begegnung die Idee und den scenischen Rahmen für seinen kleinen Dialog Hippias. Auf diesen sowie auf den zweiten als platonisch überlieferten Dialog desselben Namens, denen wir weitaus das Meiste verdanken, was wir über den Mann wissen, wäre hier der Ort, etwas näher einzugehen und ich würde es um so lieber thun, als diese beiden Gespräche für mich überhaupt erst die Veranlassung zu einer weiteren Umschau über Bildungsgang und Leistungen des Mannes geworden sind. Indes mufs dieser mein Wunsch zurücktreten hinter der Rücksicht auf die einem Vortrage gesteckten Grenzen.

Ich wende mich vielmehr zu der kurzen Erörterung derjenigen Fragen, auf deren spätere Beantwortung ich zu Anfang hinwies, nämlich wo denn nun eigentlich in der lehrhaften Thätigkeit des Mannes jenes specifisch Sophistische liegt, das ich in der Einleitung als solches bezeichnete. Nimmt sich das Treiben desselben nicht ziemlich unschuldig aus? Welche Gefahren barg die Vielwisserei des eitelen Gecken und sein Drang, dies sein Wissen an den Mann zu bringen, für das sittliche und staatliche Leben des Volkes in sich? Waren Staat und Gesellschaft durch ihn irgendwie in ihrer Existenz bedroht? Möchte man es nicht vielmehr als ein ganz löbliches Streben ansehen, Aufklärung und Bildung in die weitesten Kreise des Volkes hineinzutragen, die Geister aufzurütteln und aus den ausgefahrenen Geleisen der gedankenlosen Hingabe an das Hergebrachte und die liebe Gewohnheit hinüberzudrängen auf die Bahnen des Selbstdenkens und der eigenen Meinung? An sich gewifs! Allein alles kommt darauf an, in welchem Geiste es geschieht, ob in dem der Verneinung und Mifsachtung jeder äufseren Autorität sowohl wie jeder notwendigen und allgemeingiltigen Forderung der Vernunft, oder in dem eines besonnenen Fortschritts, der das Recht der Kritik den gegebenen Zuständen und Anschauungen gegenüber anerkennt, ihr aber zugleich Richtung und Schranken anweist durch Geltendmachung der unverbrüchlichen Gesetze, an welche alles Wahre, Gute und Schöne im Menschenleben gebunden ist. Aber gerade das Vorhandensein solcher Gesetze, welche das gleichartige Eigentum jeder Menschenvernunft sind, so verschieden auch die Grade des Bewufstseins darum bei den Einzelnen sein mögen, stellte er mit den anderen Sophisten auf das Bestimmteste in Abrede, ebenso wie er die Berechtigung jeder äufseren, staatlichen Gesetz-

gebung leugnete. Durch Beispiel und Lehre wirkte er darauf hin, zu zeigen, dafs jeder auf sich selbst gestellt sich völlig genug sein könne, wenn er nur seinen Geist mit einer Summe von Kenntnissen und Fertigkeiten ausstatte. Er wollte das unbegrenzteste Selbstvertrauen wecken und stärken in dem Sinne, dafs der menschliche Geist, unbedingt selbständig und selbstherrlich, weder in sich eine allgemein bindende Regel des Handelns trage, noch sich an positive Gesetze zu kehren habe. In diesem Sinne redet er in dem platonischen Dialog Protagoras folgendermafsen (337 C): „Ihr Männer, die ihr anwesend seid, ich betrachte Euch alle als Verwandte, Angehörige und Mitbürger, der Natur nach, nicht dem Gesetze nach; denn das Ähnliche ist mit dem Ähnlichen von Natur verwandt; das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur.“ Das in diesen Worten niedergelegte Glaubensbekenntnis ist bedenklich genug. Jedes positive Gesetz erscheint dem Hippias als ein unerlaubter Eingriff in das natürliche Menschenrecht. Der wahre Führer des menschlichen Handelns und Wollens darf nur die Natur sein und nicht das Gesetz, das mit jener, der Natur, so oft in Widerspruch steht. Sich also gegen den Tyrannen, das Gesetz, zur Wehr zu setzen und das lästige Joch abzuschütteln, ist ein berechtigtes Streben des Menschen. Damit wird von dem Sophisten nichts anderes verkündigt, als die schrankenlose Freiheit des Subjekts. Denn was ist ihm die Natur? Nicht die ewig feststehenden und sich gleich bleibenden, der menschlichen Brust tief eingegrabenen Forderungen, deren Zeuge das Gewissen ist, sondern die jeweilige persönliche Neigung, das Belieben des Einzelnen, die Schrankenlosigkeit der natürlichen Triebe, wie in dem Dialog Gorgias (482 Cf.) Kallikles ganz im Sinne des Hippias die Natur erklärt. Wie Protagoras unserer ganzen Erkenntnis jede feste und sichere Grundlage zu rauben suchte, so erkennt Hippias für das sittliche und staatliche Leben keinen andern vor der Vernunft gültigen Mafsstab an, als die Laune und Willkür des Individuums.

Auch hierin erscheint er als der Anhänger und Weiterbildner der Ansichten dessen, den wir als seinen Lehrer bezeichnen zu können glaubten, des Hippodamos. Denn aus dem Wenigen, was Aristoteles über den Hippodamos mitteilt, läfst sich doch so viel deutlich erkennen, dafs er der staatlichen Gesetzgebung im Ganzen

blofs eine prohibitive, schreiendes Unrecht und Vergewaltigung verhütende Bedeutung einräumen mochte. Er wollte von keinen Gesetzen weiter wissen als von solchen, welche sich auf Beschimpfung, Schädigung, Totschlag bezögen. Damit trat er in den schärfsten Gegensatz zu denjenigen Anschauungen, die bisher bei den Griechen praktisch in Geltung waren, und weiterhin von den grofsen Denkern theoretisch begründet wurden, denen gemäfs dem Staate eine weitreichende erzieherische Aufgabe zufällt, ja die Sorge für die sittliche Bildung der Bürger das wahre Wesen des Staates ausmacht. Wenn sich Hippodamos mit seiner Theorie als der Vorläufer derjenigen unserer modernen Politiker erweist, die dem Staate nichts weiter lassen wollen als den Nachtwächterdienst, so arbeitete er zugleich den folgenden Sophisten auf das Wirksamste vor, indem er theoretisch das Recht des Individuums in eben dem Mafse erweiterte, wie er das Recht des Staates einschränkte. So klar zufolge dieser Scheidung sein ganzer Standpunkt ist und so sehr er sich des Beifalls unserer Manchesterleute erfreuen müfste, so zersetzend mufste er doch, wenn ihm weiter Folge gegeben ward, auf die staatliche Zucht wirken. Der ganzen sophistischen Richtung konnte eine solche Theorie nicht anders als willkommen sein und wenn Hippias in der oben angeführten Stelle das individuelle Belieben als das eigentliche Ideal hinstellt, so ist das nur eine konsequente Weiterführung der Ansichten des Hippodamos.

Plato hat diese Lehren des Hippias keiner besonderen Kritik gewürdigt. Der Mann schien ihm wissenschaftlich vermutlich zu unbedeutend, als dafs er es für nötig gefunden hätte, seine Waffen gegen bestimmte Sätze desselben zu kehren. Einem Protagoras konnte er die Ehre anthun, mit ihm sich wissenschaftlich auseinander zu setzen. In Hippias sah er nichts als die Verkörperung der hohlsten Aufgeblasenheit, die nicht sowohl dazu herausforderte, ernstlich mit ihr in Streit zu treten, als sie dem Fluche der Lächerlichkeit preiszugeben. Wie er den Sokrates vergleicht mit jenen Silenenbüsten, welche in den Werkstätten der Bildhauer als Gehäuse für Götterbilder dienten, also in häfslicher Hülle das Kostbarste und Verehrungswürdigste bargen, so erscheint ihm umgekehrt der schillernde Sophist bei äufserlicher Zierlichkeit und Eleganz innerlich jedes Gehaltes bar. Für die begriffliche Auffassung der Dinge, in der Sokrates und Plato die vornehmste Aufgabe des Philo-

sophen erblickten, fehlt dem eiteln Prahler jegliches Verständnis. Darum ist er dem Plato das Gegenbild des wahren Weisen, wie er ihn so ergreifend im Phädon (p. 64) schildert. Wenn da Sokrates seinen Mitunterredner Simmias frägt: 'Scheint es Dir eines philosophischen Mannes Sache zu sein, sich um die sinnlichen Vergnügungen zu bemühen? wie um Speise und Getränke? Und dünkt Dir wohl ein solcher Mann auf die übrigen Arten, des Leibes zu warten, einen grofsen Wert zu legen? wie etwa auf Erwerbung ausgezeichneter Kleider und Schuhe und sonstiger für den Leib berechneter Schmuckmittel, dünkt Dir, er werde sie wert halten oder nicht vielmehr sie unwert achten, so weit nicht durchaus nötig ist, etwas davon zu haben?' — wenn er so frägt, scheint es nicht, als habe ihm als Gegenbild des wahren Weisen unser Sophist vor Augen gestanden?

Aber nicht nur für seine Zeitgenossen, auch für uns noch hat der vernichtende Spott Bedeutung, mit dem Plato in seinen Hippiasdialogen den Mann für immer gekennzeichnet hat. Denn das Geschlecht der Hippias stirbt nicht aus und auch unter uns giebt es Leute genug, welche zeigen, dafs oberflächliche Vielwisserei wohl die Mutter der Eitelkeit, niemals aber, nach des alten Heraklit trefflichem Spruch, die Mutter der Weisheit werden kann.

I. Verzeichnis
der besprochenen oder verbesserten Stellen.

II. Sachregister.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Berichtigungen und Zusätze.

p. 72 unten: hier war noch zu verweisen auf Rpl. 507 C u. E, 509 B ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις.

p. 73 Z. 8 lies: anscheinend aufs Feierlichste.

p. 78 Z. 5 v. u. für allerletzten lies: späteren.

p. 83 Z. 16 ff. ist nach dem in der Vorrede Gesagten einzuschränken.

p. 97 Z. 34 v. o. füge nach ἄγνωστον hinzu: und doch auch nicht Gegenstand der δόξα.

p. 116 Anm. 2 füge hinzu: für den Gebrauch des Participiums statt des Infin. im Griech. vgl. z. B. Plato Phädo 71 D. 72 B. Arist. Eth. Nic. p. 1132[b] 21 (cf. 1133[b] 6). Thuc. I, 36 mit der Anm. von Böhme.

p. 125 ff. sind leider eine gröſsere Anzahl Accente beim Reindruck abgesprungen.

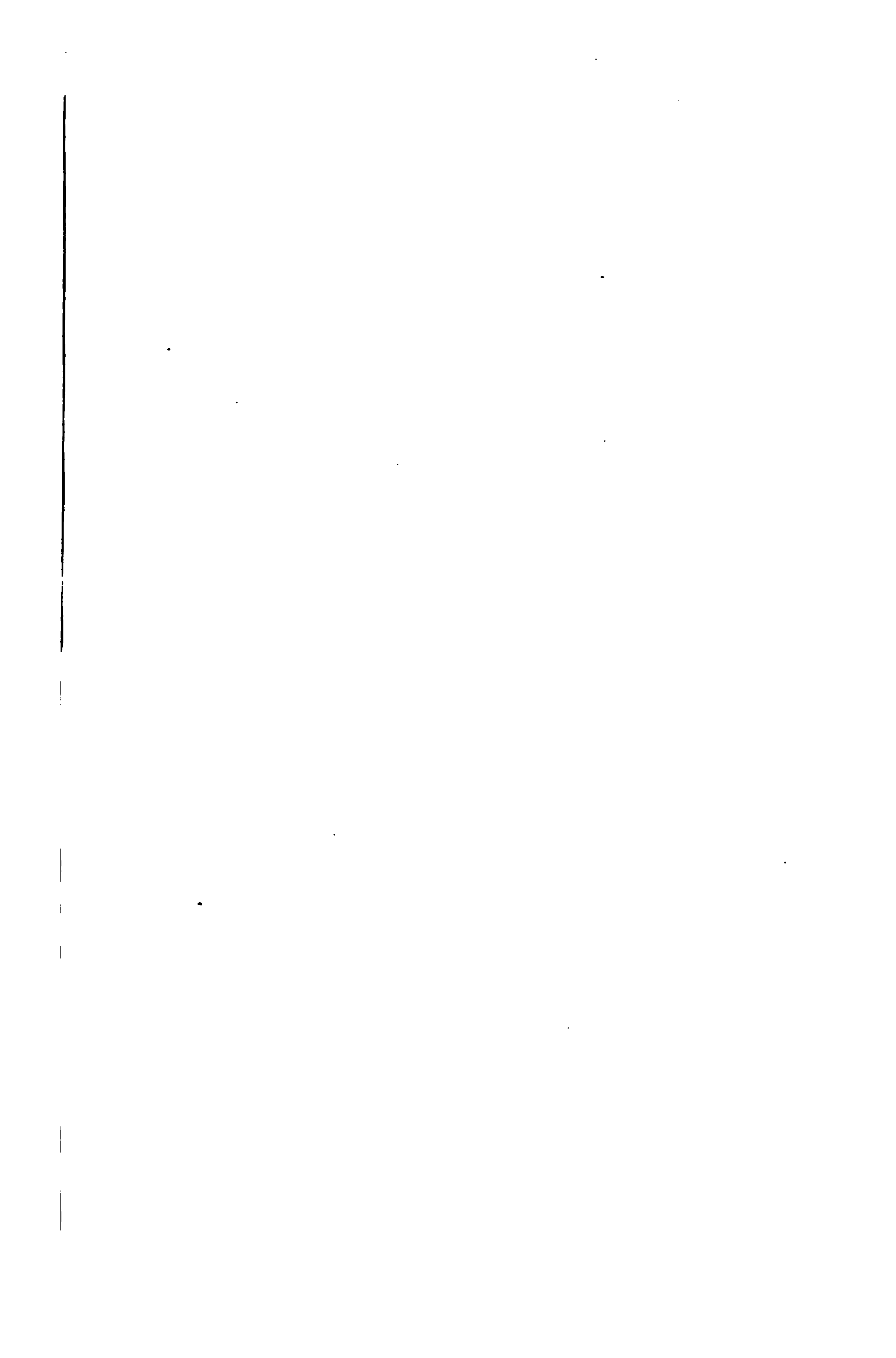
p. 148 Z. 2 v. o. lies: Kontrole.

p. 186 f. Es konnte hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daſs auch alle intransitiven Verba im Grunde immer irgendwie ein Verhältnis der Bewirkung in sich schlieſsen; z. B. wird sich jeder das Verbum βαδίζειν in dem beliebten Beispiel ἄνθρωπος βαδίζει in diesem Sinne zerlegen können.

p. 193 Z. 21 v. o. füge nach 'Aristoteles' hinzu: denn für die Kategorieen ist gerade das, was Aristoteles über Plato hinaus unter ὂν καθ' αὑτό versteht, von entscheidender Wichtigkeit.

p. 212 Z. 21 v. o. nach ποιόν füge hinzu: ποσόν u. s. w.

p. 220 Z. 9 v. o. konnte noch verwiesen werden auf Plato Rpl. 389 A.







Stanford University Libraries
3 6105 010 390 214
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days
DATE DUE

